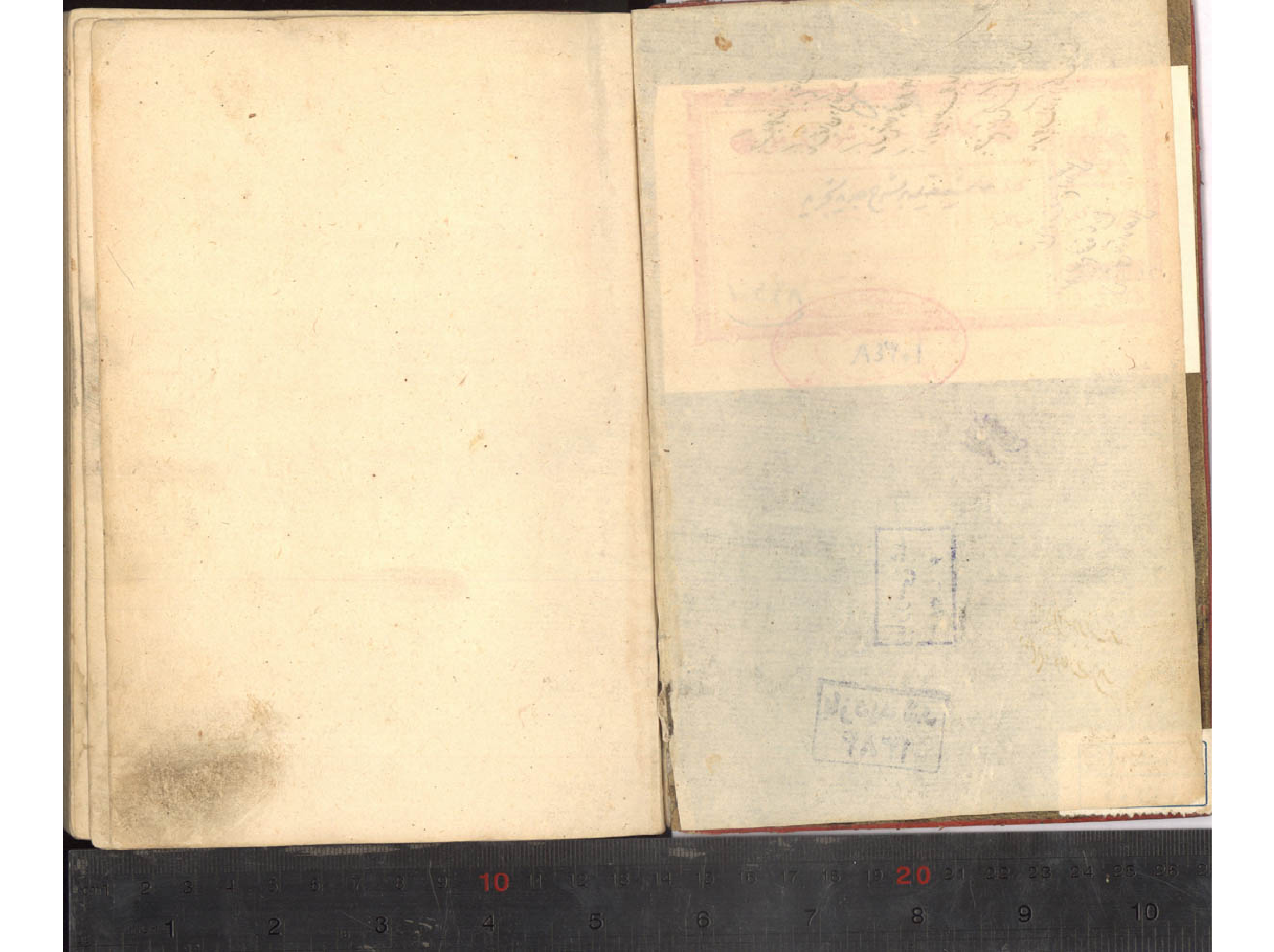
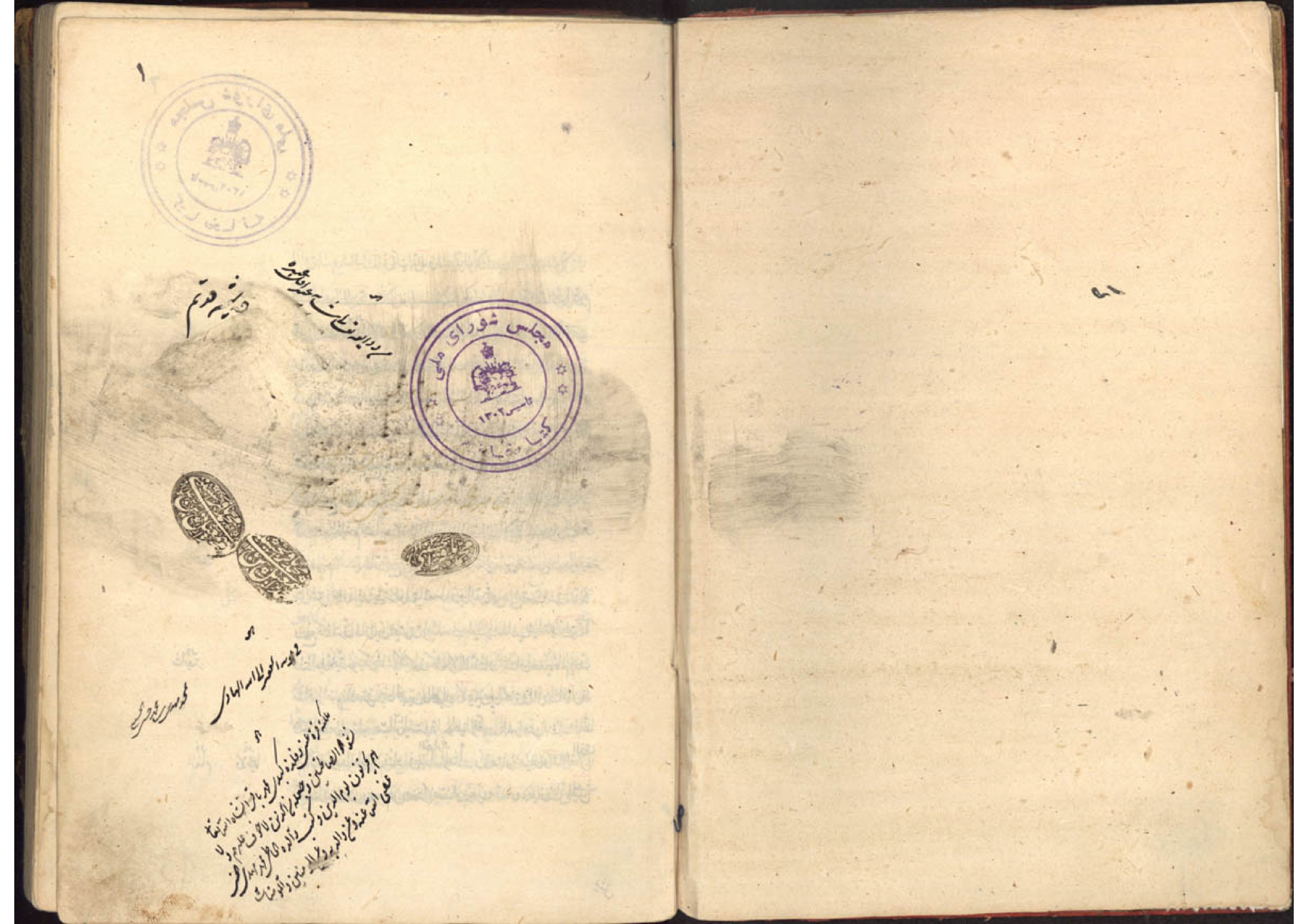

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه قدیمه بر شرح جدید تجرید
مؤلف
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
۱۰۹۷۵
۱۰۳۴۸
بازرسی شد
بازدید شد
۱۳۸۴
خطی «فهرست شده»
۱۰۳۴۸




مجلس شورای ملی

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتجريد الكلام في تقرير عقايد الاسلام وايدنا بتشييد الافهام لتحرير
مقاصد الكلام يا من يقف في سرادقات جلاله عقول الاجلة الاعلام ويكل
دون استيفاء صحائف آياته كل الالسنة مصاقع الانام صل على من شيد واحكم
قواعد الاحكام اشد تشييد واحكام وتمم وختم معاقد النبوة اتم تتميم ابهم
اختتام محمد الذي اناح بنور عزته غياهب الظلام من انقاد لقياد امره اعتلى رايه
فوق السبع الشداد ومن انف من متابعة حكمه صار دفينا في قعر رغام الارغام وعلى
آله وصحبه الشم الفخام والغر الكرام ما تعاقبت الليالي والايام وتناوبت الشهور
والاعوام فان شرح التجريد للمولى العلامة النحرير مقتنص شوارد الحقيقة
بنواشق افكاره الدقيقة المولى علاء الدين القوشچي اعلى الله شانه في الدارين
ورفع مكانه في المنزلين يحتوي على مباحث جليلة ومطالب نبيلة وفوايد دقيقة
وزوايد فايقة لا ينكر شانه ولا يجحد مكانه الا طائفتان اثنتان احديهما من لم يذق
مذاقة العلم فلا تفرق بين الهجين والهجان ولا يميز بين الخزف والدر والمرجان ه
والاخرى منهما من استلبه حب الرياسة وغلبه داعية التظهر بالبراعة والنفاسة فانقاد
لزمام العناد والطغيان فتاده في مهامه العثمان والاهتمان العيان واما الفطن الذي
على شيمة الانصاف وعصم عن وصمة الاعتساف فيعرف مقداره ويعترف بانه ليس تحت

يشق كل سابق بعبارة او يبدك كل سابق بعبارة بل انما ياتي في ذلك لما السابع سابق وانما
يتسنى لفاضل فايق كيف لا ولم يكن غير الاحسن بتنقيح الكلام وتحرير المرام على وجه النظام
وضم الشوق الى تشكله والتقريب بين كل كلام ومثله كان حقيقا بان يبحر الا فاضل ويكد عن
بجودة الاماثل وكيف وقد مع ذلك من التصرفات الصحيحة التي هي نتيجة القريحة بالبيس
بالقليل بل جليل وبذلك شهد الرجل لا ينقل قيل وقال هذا مع ان كل عالم صفوة وكل
صائم سنوة وبين الذي عصم من البرية عن الخطاء والنسيان ما خلا عصابة النبوة الذينهم
اعيان الافنان واي كلام لا ياتي عليه كلام حاشا كلام الملك العلام والاحاديث الانبياء
عليهم السلم ولقد دفع الي في اوايل اشتغالي بهذا الشرح اجزاء من اوايله وعلقت عليها
بعض ما سنح لي من الكلام على مطالبه ومسائله ثم تلاعب بي الحدثان في وتراقي في البلدان
حتى نسجت عليها على مر صعولها عناكب النسيان الى ان اشرقت الارض بنور ربها
وانشق نقاب الآمال عن بنت حجبها وطلع شمس العدالة من مشرق الخلافة والايالة
وقرت عيون الاعيان بزوال ظلم الظلم والعدوان عن آفاق البلدان واستولى وبسط الارض
قسطا وعدلا ومد سحاب الافضال على اهل الفضل والكمال طولا وفضلا وعاد قواعد
دين الجليل مشيدة وفوايد احكام الشرع الاسل ممهدة وذلك بطلوع سنا نير الدولة
الباهرة الباسيندية وطلوع انوار الصولة القاهرة الحسينية اذ قد استضاء بضيا
شمس الخلافة الكبرى وتقوت بيد السلطنة العظمى نجوم الارضين واستقام بحس
مساعي اركانها اركان الملك والدين لا يعاين النقصة الا في عيون الحسان الملاح ثم

ولا يشاهد التفرقة الا في مغانيه اصداف الصباح فانه لا يجمع الاثنين الا من الاغاني
ولا الشكوى الا للعشاق من الغواني ابن اجتمع الجدي والاسد في مرتع واحد لسنا
النيرين في عرض الخضرا وفيها صونا قدار ترى الذيب والغنم شرع واحد لعدل
السلطانين في بسيط الغبرا اما الماجد فقد ورث ممالك العرب والعجم بالاستحقاق
وبطش على سلاطين البر واليم فشد الوثاق وانقاد له الخواقين في الافاق واما
الولد الكريم والفرع العظيم فقد اهتز بمسقط راسه بلاد فارس والعراق وربي
ساكنيهما لسان الفضل من فاويق الوثاق وساد على سلاطين العالم ووفاق فهو
غرة بيت الخلافة ودرة صدف المعدلة والرافة والشجرة الطوبى في حديقة العظمة
والاقبال والسدرة المنتهى في روضة الابهة والجلال قد باهى السما ببدو اثر قول
لمن حذيره والنجم الارض مواضع سوابك سمره ونجم الشمس لوقوعهما على مواطئ قدم
لحمل الشمس جهلة من طلعته الغرا فتلالا عليها الانوار وعرق السحاب في عرق الحيا
من جود كفه فتقاطر منه قطرات الامطار لما تم كرمه كافة البرايا وعم طوايف الخلق
باصناف العطايا امرجنا به يقبل العدي المقاما للغرايب وانغاما على الكلمات
ولا فهم احسن من ان يبالي شانه او تكثرت بمكانهم من عاد عن جادة مطابقته وخلع طوق
الطاعة في جيده ولم يملك نواس الامان من لم ينتظم في سلك خدامه وعبيده هو
السلطان ظل الله فينا وفضل الله بين العالمينا هو السلطان ارتا وكتابا
ملاذ الخلق غوث المسلمينا امام المؤمنين بظل امن وقد كنت السلامة راسينا

نقل ان ترى الذيب والغنم شرع واحد

جارة د

مماليكه د

د اثره

قد انتفع

قد انتفع البلاد لكثيرا وينعم ما يقتح تباشيرنا فانفت من جانب طور تلك الدولة
العلية نورا واستبدلت بكابة دهر الحوادث حبورا وسرورا ورايت الدهر قد اقبل علي
الا نامل بوجه حسن فقلت الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ودعت الى معاودة النظر وعزم ذلك
الفكر فوائد الكتاب كالبكر التي يراودها كل راغب ويطمع فيها كل خاطب تليها ولكن كل ادب
يكب عليه ما يخطر بالبال كل كاتب ولقد اسن الفضل الحق الى قرعى وقد اد الدهر في الجعل رائه
المدفوع على حقو الحقيقة كل باغ في هذا المرتع حرفي وقفة بين اقدام واحجام لما في الامر من شاكة
الاقوام لكن لما تذكرت ان قول الحق ابلج والباطل لجلج وقول الله تعالى واما الزبد فيذهب
جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض ان الزمان لم يخل بعد بحمد الله تعالى عن اعلام
العلماء واعيان الفضلاء من كل حبر باهر وبحر زاخر وسحاب ماطر وان لم يبق منهم
الا قليل العدد لكنهم كسر العدد واذا ارتضوا شيئا فلا يعبوا بمن سواهم فهم الجماعة
وان قل عنهم من عداهم اذا رضيت عني كرام عشيرتي فلا زال غضبانا علي لئامها
فشرعت فيه واوردت ما ادى نظري القاصر وفكري الفاتر اليه من تحقيق ما فيه لم ار احد
مشيرا اليه بعض ما ذكر على المحققين وتنبيهات من كلام المدققين لا سيما استاذنا
وشيخنا استاذ البشر والعقل الحادي عشر المستغني كالشمس عن التعريف المشتهر كالصبح
بلقبه الشريف قدس سره فوالى ذو فتح فهو البحر الذي لا يجارى والبحر الذي لا يمارى
والسابق الذي لم يلحقه بعد لاحق والفائق الذي لم يقاربه فايق فلا لا اسلاف الا يقعي في
التحقيق واليد الطولى في التدقيق وربما اشبعت الكلام في تحقيق المقاصد الفن هو الغرض

وفوائده

والمرام شارطا شرط الانصاف مجانبا عن الثنى والاعتساف كما يشاهده كل ذى بصيرة ثاقبة

ويشهد به كل ذى فطنة صائبة ويرى غير الفطن الناظر بعين الانصاف فوائد خلت

عنها الكتب المتداولة وفقد انه لم يحوها المصحف المتطاولة المتداولة وعنونته باسم يسمى

باسم الالقاب فنعم مكانه الاقتضاب الذى توشح معانيه الكلام اتفاقا بذكر بعض صفاته العلية

ونشر طرف من شمائله الزكية مولانا ومولى الخاقين سلطاننا وسلطان المشرقين بتلالا

انوار السلطنة من غرة جبينه المبين وبظهور مخايل الدولة العالية فى اسارير جبهته للعالمين

محيى المراسم الجليلة بجوده العميم ماحى اصنام البغى والعدوان بعدله الجسيم حامى حوزة

الاسلام بطوله العظيم المؤيد بقهر الاعداء الملقب بالسلطان وبالالقاب تنزل من

السماء جاسر برقا انا للمع من طى سحاب كفه سال دماء الخصوم كالمطر الشبيه بالماء

بحسب الصورة لكنه فى الحقيقة نار لا تبقى ولا تذر سهمه كوكب اذا اشتعل من برج

القوس دل على فتح باب خطف العدو بل هو بعينه سهم مسموم اذا طلع من افق

الكمان يوم الوغى السلطان بن السلطان ابو الفتح سلطان خليل بن سلطان

ابى النصر حسن بيك بهادرخان خلد الله تعالى ظلال عدلهما على العالمين

ابدا انوار سلطنتهما على سكان الارضين ولا زالت رايات دولتهما منصورة منشورة

وآيات مدحتهما متلوة مذكورة فان وقع من خدام حضرته العلية موقع القبول و

الرضا فهو غاية البغية ونهاية المنى والله المستعان

وعليه التكلان

كانا من البغى فيه

للمرضية

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله في الحاشية قيل لم يرد به معنيا الخ اقول مراده بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه ما وذلك
ليس معنيا لنا كما ظننته بل هو جار في المعنيين الحاصلين بالاضافة اذ الزيادة بوجه ما على
جميع ما اضيف اليه او مطلقا فلذلك تحقق للزيادة المعتبرة في مفهوم الصيغة مع قطع النظر
عن الاضافة ويعرض من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه فيقول انه لا يتحقق في افعل التفضيل
في فرد واحد فانهم قوله بل وما لا يكون المكتوب بصورة على الخ هذا هو الظاهر ان الشيعة يكرهون
الفصل بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين آله بلفظة على وينقلون حديثا في ذلك وايضا هو بصدد الاختصار
فلا حاجة في هذا العطف الى العادة الجارية وانما اكتفى بعلى عم مع اشتراك غيره في استحقاق
الصلوة اكتفاء بالاصل ونظرا للاختصاص بعناية نوع من بل لعدة الاستعمال كما في القرآن
الا وليين قوله واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل الخ قيل العقل لا يستقل باكثر احوال
المعاد وان استقل بعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن ولذلك اثبته الحكماء ويستقل

باكثر ما علم من احوال المبدأ وان لم يستقل ببعضه كالسمع والبصر ولذلك لم يثبته الحكماء
فلو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبدأ مما لا يستقل باثباته العقل كان اظهر اقول
الظاهر ان مراده المعاد الجسماني فانه المقصد الخاص بعلم الكلام والعمدة الوثقى فيه وهو
المتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع نظام وعدم استقلال العقل باحوال المعاد
بقاء النفس بعد خراب البدن ليس من احوال المعاد الجسماني اصلا وان كان له نوع تعلق
به ولذلك لم يذكره المصنف في مبحث المعاد بل ذكره في قسم الجواهر ولا يخفى انه ليس في كلام الشارح
باستقلال العقل بجميع احوال المبدأ فانه قال وما يستقل به العقل فذلك اعم من جميع احوال
المبدأ او بعضها وعلم استقلال العقل ببعض احوال المبدأ لا يقدح في الترتيب فلا ينتظم
تقديم النبوات على احوال المبدأ مطلقا وكيف يتقدم اثبات الارسال على وجود المرسل وكما
يلايم توسيط النبوات بين احوال المبدأ والمعاد وما جعله هذا القائل اظهر موقوف على كون
احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال المعاد الروحاني وهو غير ظاهر لا يقال لا يتوقف على ذلك
لجواز ان لا يستقل العقل ببعض احوال الروحاني ايضا لانا نقول هذا الكلام على السند لا
انه على هذا التقدير يتوقف على اثبات كون هذا البعض منضما الى الجسماني اكثر مما يستقل
به العقل من الروحاني وهو ايضا غير ظاهر وما ذكره الشارح الجليل اظهر في المقصود واحوط
في التجنب عما لا يهم قوله في المعارف كالصفة الخ اراد بالمعارف الحقيقية ما لا يعرف الا بتوقيف
الله تعالى العلم استقلال العقل به لا المعنى المشهور قوله انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن
المنقسم الى الجوهر والعرض ظاهر هذه العبارة ان البحث في قسم الامور العامة مقصود

على الممكنات وليس كذلك بل يبحث فيه عن الوجوب والعلية وغيرهما على وجه يعمّها والواجب
وقد صرح بذلك فيما بعد حيث قال لما اورد كلاما يختص بواحد منهما في باب الخلاء الى
معرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلاثة او الاثنين فانه صريح في ان البحث عما يعمّ الممكن
والواجب فرادى بالجواهر الممكن يعم مما يختص بالاعراض وغيرها كما ان المراد بالامور العامة يعم
ما يعم قسمين فقط اثباتا مع الواجب اعتمادا على انا سنعلم لم يفصل ابتداء لو ما الله قد بان
على مناط الغرض من وجه الحصر والترتيب قوله ثم لا يختص بقسم من اقسام الموجود لقائل
ان يقول فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والقدرة و
العلم والارادة والسمع والبصر فانها توجد في الواجب والجوهر بل الكلام ايضا عند بعضهم
لا يقال المراد وجوده في جميع افراد الثلاثة او في جميع افراد القسمين والصفات السبعة
لا يوجد في الاعراض ولا في الجمادات من افراد الجوهر والكم لا يوجد في الجوهر المجرد والواجب
لانا نقول بعد الاغماض عن عدم دلالة اللفظ على ذلك فانهم جعلوا العلية مما يشترك
فيها الثلاثة كما صرح به الشارح وشمولها لجميع افراد الجوهر والعرض غير بيّن يلزم خروج
الكثرة بعين ما ذكر في الكم مما يعم يلزم خروج العلة المادية والصورية وغيرهما ويمكن
الجواب بان كون هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب ان يبحث عنها في هذا القسم اذ
ربما لم يتعلق غرض على يعتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل انما البحث عن انواعها فقط
انما يلزم ان لو بحث عنها على هذا الوجه ليبحث في هذا القسم ويؤيده ان العلم والتجرد عنه
والمعتبر عنده ونظائرهما داخلة في تفاسير الامور العامة مع انه لا يبحث عنها اصلا لكن في

علم



عدم تعلق الغرض المعتد به بالبحث عن الصفات السبع على وجه العموم نظرا الى تفاوت بحث
عن الكم المطلق في قسم الاعراض لان البحث عنه هناك اتم بل نقول ان ذكر ما يتفق من احواله
هناك على سبيل المبادئية لا من حيث انها مسائل غاية ما في الباب ان المقرر ذكر
هذه المسائل في قسم الامور العامة كسائر المسائل المشتركة ثم ذكرها على وجه المبادئية
في قسم آخر كسائر المبادي ولا حجر فيها الا ان ما الغرض الاستحسان ولعله انما لم يذكرها في
الامور العامة ليحيل في قسم الاعراض عليها بناء على انها مباد مخصوصة بقليل من الذات
فالحوالة عليها في هذا البعض مع طول الفصل يوجب الانتشار لا يقال هو لا يختص بقسم
الموجودات فليس لها مبادي مخصوصة بالبعض لانا نقول هو وان كان كذلك لكن معظم
الحاجة اليه انما يبلغ بحيث الكثرة فلا يبقى كثير اعتداد بها من هذه الحيثية بل انما يبقى الاحتياج
المؤكد اليها في مباحث نوعية فقط فلذلك لم يلتفت الى ذكرها في مسائل الامور العامة
بل انما اوردت على سبيل المبادئية في قسم الاعراض بغير تكلف واعلم انا سنقرر ان الامور العامة
هي المشتقات وما في حكمها ومع فانه لم يقع هذا السؤال ظاهرا لان المبحوث عنه في الاعراض
هو نفس الكم لا المتكمم الشامل الذي هو من الامور العامة وبذلك يندفع ايراد الخ وهو
الكيف يعرض للجواهر والاعراض مع انه مذكور في قسم الامور الخاصة وكذا الايراد بالكم المتصل
فانه يعرض الجوهر والعرض اذ الجسم التعليمي يعرض الجسم الطبيعي والسطح يعرض التعليمي
الخط يعرض السطح قوله في الحاشية يعني تكون هي مع ما يقابلها قلت ان اراد بالمقابلة من
تلزم مع ما يقابلها المعنى الاصطلاحي المنحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب

العدم والملكة فالامكان والوجوب لما من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة
عن الطرفين والاخر الضرورة في الطرف الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب
واللاامكان الطرفين وسلب ضرورة الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق
المباينة والمنافات فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين
تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي لانها من مقاصد الفن الا ان يقال الثاني
منهما مع مقابل واحد يتعلق بكليهما غرض علمي بخلاف الثالث فيتعلق بكل واحد
من المتقابلين وتلك الاحوال امور متكثرة وان اعتبرت كل منها مقابلا واحدا يكون
هو معه شاملا لجميع الموجودات لم يكن المقابل الاخر مما يتعلق به غرض علمي كقبول الخرق
والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة فتامل قوله كالماهية هذا مبني
على اعتبار الكلية فيها وان اريد بالماهية ما به الشيء هو هو سواء كان كليا او جزئيا فقد
من الامور المشتركة بين الثلثة قوله والبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود قلت لا
حاجة الى التزام ذلك بناء على تفسيره فان العدم بمعنى رفع الوجود من احوال الموجود
مشترك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع ان اريد به ما بالغير والمطلق الشامل لما بالذات
المتبادر من العبارة ما يختص بالموجود او يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود
وليس العدم والامتناع كذلك لانا نقول نمنع ذلك في الامكان ونظائره فان اريد ما يكون من
احوال الموجود حال كونه موجودا بمعنى انه لا ينافي الوجود اتجه عليه ان العبارة لا دلالة
لها على ذلك اصلا ثم ما الباعث على هذه الارادة حتى يلزم لاجلها كون بعض المباحث

تطفلا فان قيل ليس رفع الوجود المطلق ولا الذهني من احوال الجوهر والعرض بل لا
يتصف به شيء اصلا بحسب نفس الامر كما حقق في بحث المجهول المطلق قلنا قال السيد قدس
سره ان كان ارتسام المفهومات في القوى العالية وجودا ذهنيا لم يكن الحكم بكونها معدومة
مطلقا او في الذهن مطابقا للواقع الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية وان لم يكن ارتسامها
فيها وجودا ذهنيا بل ارتسامها في قوانا فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجودا ذهنيا
له بل تصوره بكنهه امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء بوجوه
في الذهن على انحاء مختلفة احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى التقييد بزمان سابق وباحوال
بعض الاذهان هذا كلامه وقد جوز الشارح بعض تلك الاحتمالات في ذلك الموضع
تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة الى التزام كون البحث عنه تطفلا على انه
يمكن ان يقع مع قطع النظر عما ذكر ان اتصاف المفهومات بالوجود المطلق والذهني ان كان
دايما لكنه ليس واجبا لذات تلك المفهومات بل ممكنا وقد صرح ايضا به السيد في بحث
المجهول المطلق فيصح سلبه في ذلك الوجود عنها ممكن فالعدم المطلق والذهني من
احوالها الممكنة الثبوت لها ولا باعث على حمل الاحوال على الاحوال الثابتة لها بالفعل حتى
يلزم لاجله كون البحث عنه تطفلا مع انه عنون الفصل بسلب البسايط التي يكون البحث
عن العدم الخارجي اصيلا بلا ريبة فالتزام كون بحث العدم مطلقا تطفلا غير سديد
مع انه لا حاجة الى التزام ذلك في العدم المطلق والعدم الذهني ايضا كما عرفت قوله
ثلاث الامكان آه فيه نظر لان المواد الثلث لا تنحصر في الوجود بل تتحقق في كل محمول الى



موضوع كما حقق في موضعه فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب ضرورة الاخبار
عنه وعدمه فان معناه كونه مخبرا عنه بالامكان والجواب عنه ان معنى كل قضية يرجع الى
ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته له فامكان الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة
ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له وفيه نظر فان الثبوت المذكور معنى رابطي لا نفس الثبوت
النسبي وقد جعل ههنا الرسالة مختلط الطرفين والمعرف وجود الشيء في نفسه وعلى تقدير
ان يكون المطلق الشامل له وللنسبي فيكون تعريفا بما يصدق هو عليه ولا استحالة فيه الا
بالشرطين المشهورين وكلاهما تم في صورة النزاع قوله فلا فرق فلما اخذ الكون الخ قلت
للمعرف ان يقول الكون المأخوذ في التعريف فيه بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف
وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين هما من الترادف كيف لا واوله مصدر كان الناقصة
والثاني مصدر كان التامة لا يقال الكلام بعد ذلك واذا حمل الوجود يحمل بالمطلق
يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل للنسبي لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان يكون
للوجود معنى شامل للقسمين انما عرفت ما في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق الكون
الشامل للمعنى النسبي فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساد
كما مر لا يقال الكون النسبي هو الكون في نفسه مع قيد هو تلك الصفة التي تحمل لانا نقول
من البين انه ليس كذلك كيف ويمكن التصديق بثبوت الشيء على صفة مع الشك في ثبوته
في نفسه كما يعلم ثم على هذا التقدير انما يكون تعريفا بالمرادف لو لم يكن اطلاق الكون
عليهما بحسب الوضعين كما في الامكان العام والخاص اذ لو كان كذلك لم يكن تعريفا بالمرادف



وان كان دوريا فان قيل ثبوت الشيء على صفة يرجع الى ثبوت الاتصاف في نفسه فهو
يشتمل على مطلق الثبوت في نفسه الذي هو المعرف قلت على هذا التقدير ايضا يكون تعريفا
دوريا ولا يكون تعريفا بالمرادف الا بالشرط المذكور وهو ان لا يكون اطلاق الكون عليهما
بحسب الوضعين على انا لا نم كون ثبوت الشيء على صفة عين ثبوت الاتصاف في نفسه وان
فرضنا استلزامه له فليتأمل قوله وسلب الكون في تعريف العدم الخ قلت على تقدير ان يكون
العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف لتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان و
الحيوان الناطق فالاولى ان يقال العدم مرادف للسلب بالكون بالوجود فاذا اخذ العدم مضافا
الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد ههنا عدم الوجود بلا يرجح بالقيد اكتفا
بقرينة المقابلة الشهيرة في هذا المعنى قوله وهو متوقف على سلب مفهوم الوجود اي
بحسب التعقل وهو ظاهر لكن يرد ما اورده الشارح في الحاشية فتدبر قوله ولعدم عينه
الخ اقول فيه بحث اما اولا فلانا نقلب هذا الاعتبار ونقول مفهوم الموجود مشتمل على شيئين
مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم الوجود معلوم لكل بل عليم من اللغة فاذا
علم مفهوم صيغة المفعول علم مفهوم الموجود دائما بل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف
كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة اليه فتعريف الموجود بالثابت العين ايضا تعريف للشيء
بالثبوت كانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الاخر اعني مفهوم الصيغة واما
ثانيا فلانه يجوز ان يكون مفهوم الوجود والصيغة كلاهما معلومين ومفهوم الموجود
مجهولا لا يعرف باجزائه كما في بعض المفهومات المكتسبة والجواب عن الاول انا نعلم من اللغة

انما هو مفهوم لفظ الوجود لا كنه الوجود والمقصود بالتعريف ههنا هو الثاني ويمكن ان يقال
ان تفصيل معنى الوجود الى معنى المشتق منه والصيغة معلوم من علم اللغة والعرف فاذا تحقق
الاول يعلم من الاول والثاني من الثاني وليس ذلك من وظايف المقام قطعا فلو كان كنه
الوجود معلوما لم يحتج الوجود الى التعريف الصناعي بل الى التفصيل الذي هو معلوم من
اللغة فليتأمل ولو بني الاعتذار على ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق حيث يكون الغرض
تعريف المبدأ بالمبدأ شايع بل غالب لكان اظهر ولم يتوجه عليه ما ذكر قوله الا انهما اطلقا الكل ان
ان الامور العامة مطلقا هي المحمولات وذكر مباديها مسامحة مشهورة بينهم قوله فيما
بعد المتحقق لا مكان وفائدة الحمل بقوله وانتفاء الثاني تعرفه قوله واذا لحمل الوجود دائما
مفهوم نقيضه على ما ستنبه هناك قوله ثم ان الحاجب مشتق آه اقول اهلا في التعريف الرسمي
غير بين فان مفهومي المشتقين اذا كانا متساويين وان لم يصدق المبدأ على المبدأ فلا يجوز
تعريف احدهما بالاخر كالضاحك والمتعجب لان المتعجب لا يصدق على مفهوم الضاحك
بل على افراده فلا يجوز تعريف مفهومه به لانا نقول المعتبر في المعرف صدقه على افراد المعرف
وحيث اطلق الصدق على المعرف في كلامهم فمرادهم ذلك على انا لا نسلم ان المتعجب لا يصدق على
مفهوم الضاحك اعني مفهوم الضاحك لا بشرط شيء فان اتصافه لا يستلزم الاتصاف
الماهية لا بشرط شيء بل اتصافها عين اتصافها نعم لا يصدق على المفهوم المقيد بالاطلاق او عن
من الامور الذهنية فليتأمل قوله وانما اذا كان آه لا يخفى عليك ان هذا الشرح ليس تعريفا للمشتق
بالحقيقة بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق منحصر في القسم الاول

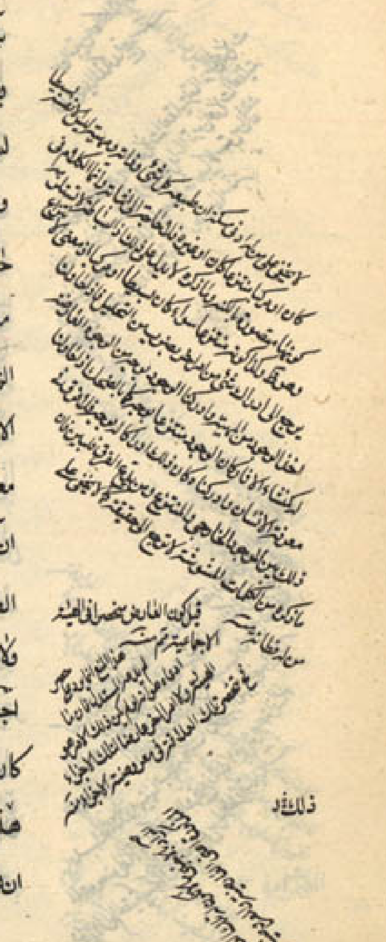
فيتم

فيتم كلام المعتذر من غير قصور ولا يرد عليه ما اورد عليه لانا لا نسلم ان تعريف كل مشتق
بمشتق تعريف المأخذ بالمأخذ فانه لا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف
الاحساس بالحركة الارادية قلنا هو تعريف لما صدق عليه الحساس لا المفهوم الذي هو معنى
المشتق ولو قصد به تعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف الاحساس بالحركة الارادية كما قرره المعترض
وكلام المعتذر ينادي على ان مراده ما ذكرنا حيث قال مفهوم الوجود مشتمل على شيئين آه
فانه صريح في ان غرضه ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف المأخذ بالمأخذ واما قوله
تعريف الوجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول فنقول الكلام على تقدير ان يكون
غرض المعرفين من هذا التعريف ما شاء لبيان كنه الوجود بما هو موجود فان النزاع
انما يقع في بداهة كنهه لا على ان يكون الغرض تصوير افراد الوجود بحيث تمتاز عن المعدومات
فان ذلك لا يحتاج الى نظر بالاتفاق فلو حمل التعريف على الوجه الثاني وكان تعريفا لافراد
الموجود بوجه يميزها عن المعدوم وذلك غير مقصود في هذا المقام قطعا فان المطابق للمقصود
ان يحمل الكلام على الوجه الاول اعني تعريف مفهوم الوجود بما هو موجود فح يكون امكان
الخبر عنه محمولا على الوجود يخل الخبر في التعريف لو لم يعتبر المعرف فلم يلتزم كونه محمولا
عليه فافهم قوله مثلا اذا سئل آه اورد عليه انه اذا سئل عن الضاحك بما هو لم يصح ذكر
الكاتب في الجواب اصلا اذ الكاتب عرضي بالقياس الى المسئول عنه ولا يصح وقوع العرضي
في جواب ما هو كيف والمقول في جواب ما هو منحصر في حد تام وجنس ونوع وهذا الا
ليس بشيء لانه مع كونه مناقشة في المثال مندفع بان القوم حصروا امهات المطالب في

مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ثم تنتهي امطلب ما الى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو
لطلب الماهية الحقيقية ومطلب هل الى البسيطة والمركبة وحكموا بان مطلب ما الاسمية متقدم
على جميع المطالب معللين بانا ما لم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود لم يمكنا
ان نحكم عليه بالنفي والاثبات فيجب ان يكون هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب هل وما لم نعرف
ان الشيء موجود ثابت لم يمكنا ان نحقق ذاته اذ لا يكون المعدوم ذات حقيقي فلولا انهم
ارادوا بما يتم الحد والرسم بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح هذا الحكم لجواز ان يعلم بعض ذلك
ثم يطلب هليته البسيطة الى آخر المطالب وهذا ظاهر وممن صرح به الشيخ عمر الخيام في رسالته
في حكمة الكون والتكليف حيث قال مطلب ما هو السؤال عن حقيقة الشيء وماهيته فيكون الجواب
اما تحديدا او ترسيما ولنا شرحا للاسم وتبيينا له ولا يكون هذا المطلب حاصرا للجواب بل المجيب
بين طرفي السلب ولا ايجاب بل يكون الجواب الى المجيب اي تبيانا وبيانا لمعنى الذات الشيء
او معرّفا له فظهر ان الرسم يقع في مطلب ما هو في الجملة على ما صرح به هو وغيره وغاية ما في
الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع او لا اضطرارا كما صرح به في شرح الاشارات وبذلك
يندفع توهم المنافاة بينه وبين ما اشتهر في كلامهم من حصر القول في جواب ما هو في الامور
الثلثة فان هذا الحصر انما هو بحسب الحقيقة فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله
والله الموفق قوله وانا لم نجد اه يدل على انه لا ترادف بين المفرد والمركب بما
لا اعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب نوعي والمغايرة
بينهما في الاجمال والتفصيل والثاني وان فان وضع المفرد قد يكون نوعيا كما في المشتقات

قوله ومن هيهنا علم انه لا ترادف بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك
بل تمنع كونه متصورا ايضا اعترض عليه بانه ان اراد انه يمتنع تصور افراد الوجود العارضة
للماهيات بكنه الحقيقة فيرد عليه انه ليس للوجود عروض للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا
كما سيجيء بل ينتزع العقل من الماهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد البديهي المسمى بالوجود
وسينبه المصنف على ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل
وحصوله فيه فلا تكون وجودات الماهيات افرادا حقيقية لذلك المفهوم بل هي نفس الماهيات
الى الماهيات فتكون حصصا منه وقد اعترف الشارح بذلك حيث قال ان اثبات افراد في الموجودات
امر ورا المهية والوجود المطلق وحصص زائدا على الماهية عارضا لها انما لا سبيل اليه اذ
كانت الوجودات حصصا لذلك المفهوم كان ذلك المفهوم نوعا بالقياس اليها نعم لو كان
لذلك المفهوم فرد في نفس الامر ويحكم بانه كنه حقيقته توجه المنع وان اراد انه يمتنع تصور هذا
المنتزع البديهي بنفسه بكنه الحقيقة ففيه ان المص سيبين ان هذا المفهوم بسيط لا جنس
ولا فصل له وطبيعته ذلك المنتزع البسيط بذاته وكنهه ما هيته ليس الا نفسه كما في سائر
المفهومات البسيطة في العقل ولا يخفى فساده اما اولا فلان الشارح منع ههنا كون
الوجود متصورا بالكنه واذا فرض توقفه على كون الوجودات حصصا لا افرادا حقيقية
فلا بد من اثباته بالدليل اذ ليس بديهيا ولم يعترف به الشارح اصلا فان ما ذكره من قوله
وان اثبات افراد في الموجودات اه منع وليس فيه اعتراف بانتفائه ذلك الامر بل هو صريح في ان
اثباته مما لا دليل عليه ولا يلزم من انتفاء الدليل على الشيء انتفاؤه في نفسه واما ثانيا فلان

كون كون تلك الافراد حصصا لكون ذلك المفهوم نوعا لها لا يستلزم كونها متصورة
بالكنه الا اذا ثبت كون ذلك المفهوم متصورا بالكنه ولم يثبت بعد بل اصل الكلام الا في
بساطة هذا المفهوم على تقدير ثبوتها لا تستلزم بداهته اصلا كما في سائر المفهومات
البسيطة لا سيما الواجب تعالى وكذا كونه امرا منتزعا مشتركا لا يستلزم البساطة الا بقوله
وطبيعة ذلك المنتزع آه قلنا هذا لا يدل على حصول كنهه بل يجوز ان يكون ذلك الامر
حاصلا في الاذهان بامر مغاير لا بكنهه ولا بد لنفي ذلك من دليل قوله وتلك الاجزاء
معروضات له آه اقول كون تلك الاجزاء معروضات للوجود بنا على ان الظاهر ان يكون الامر
الزايد هو الهيئة الاجتماعية فذلك استظهار الا ان غاية الامر على هذا التقدير ان يكون
الامر الزايد هو الهيئة الاجتماعية فتكون تلك الاجزاء معروضات له فيكون التركيب في
معروضه وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا آخر لا تكون تلك الاجزاء معروضات له فاما
ان يكون ذلك الامر معروضا لها فيكون التركيب في عارضه وهو في مرتبة هذا الشق في
الفساد وكذا اذا كان عارضين لمعروض واحد او معروضين لعارض واحد او لا عارضا
ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب لا في الوجود ولا في معروضه ولا في عارضه بل في امر
اجنبي عنه فيكون الخلف افحش قوله وذلك في البديهيات والحاقول فيه بحث لانه اذا
كان علم تلك المقدمة التي قد كانت قليلا لكان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان
هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد ح فانه هل كان فيه مقدمة الكسب ام لم يكن والمفروض
ان نسيان المقدمة الحاصلة قليل فالتردد في حصول المقدمة مع انها قد كانت قليل



الوقوع فالشك في بداهة البديهي مبني على احتمال نادر قليل الوقوع فيكون قليلا ولعل
المدعى ان المقدمة الحاصلة قبل انسى تحصيل المقدمة لا ينفك في الغالب عن تذكرها
وح يحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المقدمة
تذكر علم المقدمة حتى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل كان هناك
مقدمة فنسيت ام لم يكن وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا تستلزم
ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح في الجزم بعدم وقوعه
فتامل قوله واتحاد مفهوم نقيضه الخ لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم
من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا مع انه يصدق عليه انه معدوم فالمراد بالوجود والعدم
هو الموجود والمعدوم فان المعدوم بعينه هو اللاموجود وهذا بعينه القول بان الامور
العامة المبحوث عنها هي المشتقات كما اشرنا اليه في فواتح الحاشية قوله والجواب ان التردد
الخ قلت ظاهر ان التردد تجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع كما ان التردد في
كون العلة واجبا او ممكنا لا يقتضي كونها في الواقع تلك الاقسام باسرها لكون الوجود من
المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج على فرض التسليم ليس بينا بحيث لا يمكن للعقل الشك
فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود
بهذا المعنى وتحقيق المقام ان التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود انما
يدل على كون مفهوم الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات وليس
المعقول منه في كل خصوصية معنى آخر كما هو مذهب الاشعري ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك



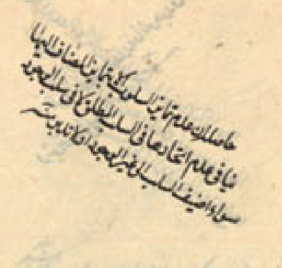
الخصوصيات موجودة في الواقع نعم يلزم من نفي الوجودات منها في الواقع مشتركة فيه ذلك
المفهوم الواحد فالسؤال ان قرر بانه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع مع تلك الخصوصيات
في الوجود فذلك غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا وقد عرفت انه لا يلزم من التردد ولا
هو واقع في الوجود الخارجي وان قرر بانه يلزم ان يكون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه
وغيره فالجواب تغايرهما بالاعتبار بين كما في سائر المفهومات العامة وبه يعلم الجواب عن الوجود على
الوجود المطلق قوله ولا يلزم بالانحصار في قولنا اه لا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير
علم اشتراكه معنى رفع وجود وجود نحو معنى قولك الشيء اما موجود او معدوم انه متصف
بوجود خاص او مسلوب عنه ذلك الوجود فمعنى العدم الخاص حينئذ سلب وجود خاص لا سلب
الوجودات باسرها فالحصر عقلي والقسم الثالث اعم من ان يكون موجودا بوجود آخر او غير موجود
اصلا فظهر فائدة توسيط اتحاد مفهوم العدم اذ على تقديره يكون معنى المعدوم ما لا يكون
موجودا اصلا فلا يكون التردد بينه وبين الموجود بوجود خاص خاصا بخلاف ما
اذا كان العدم متعددا فانه حينئذ صريح رفع وجود خاص فيكون التردد بينه وبين ذلك
الوجود خاصا من غير ملاحظة المقدمة الاجنبية وانما يحتاج اليها اذا ردد بين الوجود
الخاص وسلب الوجودات مطلقا لا يبقى ما سلب عنه وجود خاص لا يكون معدوما لجواز ان
يكون له وجود آخر لانا نقول على تقدير ان يكون العدم متعددا يكون معنى العدم سلب
وجود وجود كما سبق فلا يكون معناه سلب الوجودات باسرها فان قيل هذا الحصر ليس
لحصر المقصود في هذا المقام فان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية

لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر كما لا يخفى قلنا هذا تقريب آخر فلا بد
في اثبات المطلوب من اخذ مقدمة اخرى اما وحدة العدم او كون الحصر المقصود هو الحصر
بين الوجود وسلب الوجود بالكلية لا سلب وجود خاص فلا استدلال على من اخذ المقدمة
الاولى واقول الشارح المحقق حمل العدم على ما ينافي سلب جميع الوجودات كما هو المتبادر
عند اطلاق لفظ العدم فانه اذا قيل زيد معدوم لم يفهم منه سلب وجود معين حتى لو كان
موجودا بوجود خاص آخر لم ينافي ذلك ولذلك لو قال الحلة زيد معدوم ثم قال لكنه
موجود بوجود عمرو لنسبه العقلاء الى التناقض ولو لا ذلك لا لفهم من العدم معنى
منافيا في جميع الوجودات ثم هذا سواء كان متحدا في جميع الماهيات المعدومة او متعددا
بحسب تعددها فلا يكون التردد بينه وبين الوجود الخاص خاصا فلذلك حكم بعدم
الاحتياج الى اخذ وحدة العدم فان قلت ثبوت هذا المعنى انما هو على تقدير كونه رفع
الوجود المطلق وهو بعينه وحدة العدم قلت مستلزم لوحدة العدم على تقدير التسليم
لا يقدح في المقصود لعدم توقف الاستدلال عليه فحصله انا نتعقل من العدم معنى لا يجامع شيئا
من الوجودات ولا مكابرة في ذلك فلو لم يكن هناك وجود مطلق لم يكن التردد بينه وبين
الوجود خاصا او لا حاجة في ذلك الى الاستعانة بوحدة العدم فان قلت نقل الشارح
في ذيل هذا البحث فجعله لا بقائه على تقدير تعدد العدم يكون لكل وجود خاص عدم
يقابله ولا شك ان ذلك مبني على كون معناه رفع الوجود الخاص ضرورة ان المعنى الذي ينافي
جميع الوجودات لا ينافي الوجود الخاص لثبوت الواسطة بينهما فوق كلام مضطرب لانه

مبني على كون معنى العدم منافيا لجميع الوجودات ولخروج على خلافه قلت الشارح عفا الله
منع لزوم المحذور المذكور اعني تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين على تقدير تعدد العدم
واسنده الى الشرح بتحقق تناقضات كل منها بين امرين فقط بعدم صحة كون الاعدام المتعددة
بالمعنى الذي ذكره اي لا نقايض للوجودات الخاصة لا يشك ان محذوف المحذور لا يندفع الا بنفس منع
منع توهم لزوم ذلك المحذور لا تصحيح كونها نقايض للوجودات الخاصة على ان بعدم صحة
كونها نقايض لها انما هو لثبوت الواسطة فيرجع الى الدليل الا انه كما يظهر بادنى تامل هنا
توجيه كلام الشارح وان استاذ المحققين فقد حمل العدم على رفع الوجود سواء كان خاصا
او مطلقا اي على تقدير تعدد العدم يكون الترديد بين كل وجود والعدم بمعنى رفع ذلك الوجود
فهو حصر عقلي بلا تلك الخفا المقدمة القايلة بوحدة العدم وانت خبير بان ما ذكره انما
ليس بالحقيقة لخفاء الدليل بل ترك المقدمة واستعمال المقدمة الاخرى مكانها كما ظهر من
التقرير حيث لخفاء تغاير المعقول من العدم امر لا يجامع شيئا من الوجودات فلا استدلال
في اصل الدليل فان قلت قال الشارح انه لا حاجة الى اخذ تلك المقدمة لظهور ان معنى العدم
ذلك قلنا ظهور ذلك لا يستلزم الاستغناء عنه اذ يكون تمام الدليل بها لاختصاره وان حذف
في الذكر اعتمادا على ظهوره فلا استدلال في التقرير لا قال كيف وعلى هذا التقدير لا يبقى
مجال لتوهم صحة الحصر بناء على ذلك الاحتمال فكفى بهذا ابه فتامل جدا قوله ويمكن ان يجعل الخ
قلت هذا ما ذكره المحشي قدس سره حيث قال ولو سلم ان السلب مفهوم واحد لا تعدد فيه اصلا
لا اضافة ولا تبعا لم المقسم بوجوده اي رفع المتعدد متعدد في الجملة فلم يحتج الى التعميم

اليه

اليه بطلان الحصر العقلي قوله لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين اقول فيه بحث وهو ان
العدم نقيض الوجود لا انه يغيره ومع كل شيء نقيض له فيكون الوجود نقيضا للعدم لا كونه
لاحد المفهومين نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض العدم
لا انه يغيره فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما يتوهم لان
تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود ويتخير التفصي عن ذلك بان يقال
العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى كان في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا
الاعتبار لانه في قوة سالبة السالبة المحصلة وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار
هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى كان في قوة
السالبة المحصلة فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي في قوة السالبة السالبة المحمول
دون الوجود الذي هو في قوة الموجبة قوله قيل الاتم ان مفهوم العدم واحد فقد استدل
على تلك المقدمة بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور فكان ينبغي ان ينقله ويورد
عليه المنع ان يقبله والا فيقبله وانا اقول لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو
لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى فان امتنع في الواقع
فلا يكون لنفس مفهوميهما فيه الم ما يرفع التناقض بينهما هذا وفيما ذكرنا نظر دقيق وهو انه
ان اردتم ان مفهوم السلب المطلق امر واحد فذلك ليس نقيضا للوجود بل لا اضافة الى مفهوم
اخر ليكون نقيضه سلب الوجود وان اردتم اتحاد سلب الوجود الذي هو نقيض الوجود فمسلم ولكن
لا ينطبق عليه كليته سلب مضاف الى مفهوم خاص هو الوجود ولو كان متعددا لم يلزم تعدد السلب



بذاتها قابل بالوجودات المضافة هي اليها لا يتي السلب لا بمعنا ان حقيقة الا الى الوجود
وان اضيف ظاهرا الى غيرها اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها
او لغيرها او ثبوت غيرها لها فان السلب الذي هو مفهوم اضيف فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود
فهو نقيض الوجود فاتحاد مبدأ على اتحاده لانا نقول هب ان كذلك لكن الايراد باق بحاله لانه
لا يلزم من تعدد العدم تمايز السلوب بذاتها بل بالوجودات التي هي مضافة اليها فتأمل
قوله والمقصود انه لا يلزم الخ الغرض اشتراكه بين جميع الوجودات وما ذكرنا من شمول المقسم
لاقسامه كما في النهاية ولا يفيد علم شمول لافراد الممكن اذ ليس مطلوبنا كيف وهو لا يصدق
عليه اصلا فان قيل وجه التقسيم الى ان الوجود مشترك معنى بالنسبة الى وجود الواجب
والى وجود بعض افراد الجواهر والاعراض دون وجود البعض الآخر منهما فيصح تقسيم الى وجود
الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض مع ان بعض
وجودات الجواهر والاعراض خارج عن المقسم قلنا هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح فان
تلك الوجودات ايضا افراد للقيد القسم اعني الممكن بل هي مضافة الى افراده قيد القسم فلا
مدخل في هذا الايراد للمقدمة القائلة بان المقسم لا يلزم شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز
ان يكون قيد القسم اعم من المقسم نعم هي شبهة على حيالها ولا يتجه كلام الشارح عليه الا
بتكلف تام وهو ان يجعل الاعم فيهما بمعنى الاعم بحسب التحقق لا بحسب الصدق حتى يكون المعنى
لجواز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجوداتها هي
مع ذلك منقسمة بلا فرق عناية وهي انه ينقسم الى القسمين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض

الى

بحث زيادة الوجود

الى اقسامه مما فيكون الاقتصار على ذكر القسمين سلوكا لمسلك الاكتفاء والشارح في كلامه
القرينة عليه لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ضائعا
كما لا يخفى عند من له ادنى تامل ولا يرد عليك انه يكون حينئذ الجواب الثاني كالثاني مبنيا على القسمة
الاولية كما هو المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على انه ترك الاحتمالات البعيدة عن الطبائع المستقيمة
في مقام التنبيه غير مستنكر اذ الغرض منه رفع الاحتمالات المتبادرة الى الوهم التي يغلب من حمتها
العقل في الجزم بما ينبه عليه فاتقن هذا المقام فانه مما زلت فيه الاقدام قوله فلان المركب لا بد له
من الانتهاء الى البسيط قوله لا يخفى انه على تقدير كونها اجزاء عقلية ولم تتعقل منفصلة لا يلزم
الانتهاء الى البسيط فان المركب منها متشخص حقيقة ذهنا وخارجا لا في مجرد التركيب ليلزم الانتهاء
الى البسيط اذ لا معنى له الا اجتماع البسائط غاية الامر انه اذا كان مركبا موجودا انتفى البسيط الموجود
وان كان معدوما لم يقتض وجوده لانا نقول معنى التركيب العقلي هو ان للعقل ان يحلله
الى امور هي تلك الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية فان لم ينته لا يتحقق
اليها في الوجود اصلا اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانه يمكن ان تتعقل نفسها من
دون تلك التفاصيل كما يفهم من اسم المفرد الموضوع له بنفسه لا بوجه من وجوهه نعم يحتاج اليها
في اخذ التفصيلي من الوجود الذهني لا في الوجود الذهني مطلقا فاذا لم يكن لهذا التحقق التفصيلي
من الوجود لم يلزم انتهاؤه الى البسيط اذ لا يحصل نفس كونها التحليل غير واقف عند حد معين
كما في انقسام المقادير الغير المتناهية وستر بيك تحقيقها في بحث تجزي الاجسام الى غير
النهاية ان شاء الله تعالى قوله لان البسيط مبدأ المركب اقول لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ

للمركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر العقلى يدعى هو ان المركب لا بد له من جزء
يتقوم هو بها فاما انتهائها الى ما ليس بمركب اصلا فليس بينا بنفسه والكثرة لا بد فيها
من الواحد العددى لا من الواحد الحقيقى لجواز اشتماله على آحاد اخر وهكذا اشتمال الكثرة من افراده
الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد يشتمل على آحاد اخر لا يمكن ان يكون
كون كل واحد من تلك الآحاد ايضا مشتملا على آحاد لا تكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير
النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق قوله وهذا انما يتم الخ الظاهر ان هذا اشارة الى
بطلان التالى فانه اما ابداه يتوجه على كلا الدليلين كما مر مفصلا ويؤيده قوله فلا دليل على
استحالته اذ لو كان لا يراد مختصا بالدليل الثانى لقال فلا يتم هذا الدليل فافهم قوله لانه
اقتضى العرضية لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقتضى النفسية بالنسبة الى بعض المهيات والجزئية
بالنسبة الى بعض آخر والعرضية بالنسبة الى آخر فانه ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء
الامور المتغايرة والجواب ان هذا على تقدير التواطى غير جائز لان المتواطى لا يختلف بالذاتية
والعرضية ضرورة انه حينئذ يكون ذاتيا بالنسبة الى ما هو ذاتى له فلا يكون متواطيا هف فظهر ان
انما يتمشى على تقدير التشكيك فيرجع الى ما ذكره الشارح كما نفصله بعد قوله واما يلزم ان
لو كان الوجود متواطيا الخ لا يجوز ان يقتضى المفهوم الواحد لا يختلف عند سواء كان متواطيا
بالقياس الى افراده او مشككا والحق ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من اقتضاء الوجود النفسية
بالنسبة الى البعض والجزئية بالقياس الى آخر والعرضية بالنسبة الى آخر يظهر الفرق بين صورتى
التواطى والتشكيك لانه يوقع التعرض للاقتضاء فان الوجود على تقدير التواطى لا يمكن

نقا البعض جزء الآخر وعارضا لآخر سواء كان ذلك الاختلاف مقتضى الذات او لا
بخلاف ما اذا كان مشككا لانا نقول الحاصل استدلال للعلل الوجود انا ان يقتضى الدخول
او يقتضى العينية او يقتضى العرضية وعلى التقادير يجب ان يكون كذلك بالنسبة
الى الجميع فاجيب عنه تارة بمنع المنفصلة واخرى بتسليمها ومنع الملازمة اعنى وجوب
كونه كذلك بالنسبة الى الجميع لجواز ان يقتضى الدخول او العروض او النفسية بالنسبة
الى البعض دون البعض فلا انحصار اصلا فافهم قوله هذا ولكن يرد عليه انه اذا كان الوجود
مقتضيا بذاته للاحوال الثلاثة كان كل حصة من حصص الوجود مقتضيا لتلك الاحوال
فيكون وجود الواجب اى الحصة المعينة مثلا عارضا للبعض المهيات جزءا لبعضها عينا
لبعضها لامتناع تخلف مقتضى الذات عنها فافهم قوله واقوى مما ذكره الخ اقول التشكيك
اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان فاما انتفاء الاولين
فى الذاتيات فلان استواء نسبة الذاتى الى جميع ما هو ذاتى له مما لا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض
بالعارض لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون ثم انتفاء
به علة لانتفائه فى الآخر ولا يجرى مثل ذلك فى الذاتى وهو ظاهر كيف والذاتيات غير مجعولة
واما انتفاء الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شئ ليس فى الاضعف والانقص او لا
فعلى الثانى لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشئ معتبرا فى المهية او لا فعلى
الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك المهية ضرورة انتفاء المهية بانتفاء جزئها وعلى
الثانى لا يكون الاختلاف فى الذاتى بل فى الخارج وهو خلاف المفروض وح لا شك ان النقض بالعارض

لاينا فى ههنا ايضا اذ نبه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض فان قلت اذا فرضنا
لختلاف شيئين فى عارض معين كالسواد مثلا فلا يكون فى ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد اشد
وبالاخر اضعف فنقول ان كان التفاوت بين السوادين فى نفس ماهية السواد والجزء منها
لزم التشكيك فى الماهية او الذاتى وان كان فى امر اخر عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين
فى السواد بل فيما اعرض له وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى فى ذلك العارض وهكذا
دايما السوادان اما ان يتحدا فى نفس الماهية او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت بينهما
من حيث الذات كما قررتم والتفاوت فى عارضيهما خلاف المفروض وعلى الثانى لا يعقل
كون احدهما اشد من الاخر ضرورة ان الماهيات المتباينة لا يقاس بعضها الى بعض بالشدة
والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد من السواد قلت الفردان المختلفان بالشدة والضعف
مشتركان فى الماهية الجنسية مختلفان بالفصل المنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان
الى منوعيهما والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الى معروضيهما كالاسود
مثلا بالقياس الى الجسمين وذلك مفهوم واحد اقول ومعنى كون احد الفردين اشد
كونه بحيث ينتزع عند العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها ضرب من التحليل الخفى
ان الاوهام العامية تذهب الى ان السواد القوى متالف من امثال الضعيف ومعنى الازيد
ايضا كونه بتلك الحيثية الا ان الامثال المنتزعة فى الاشد ليست اجزاء متباينة فى الوجود ولا
فى الوضع بخلاف المنتزعة فى الاشد ليست اجزاء متباينة فى الوجود ولا فى الوضع بخلاف
المنتزعة من الازيد فانها متباينة اما فى الوجود او فى الوضع او فيهما معا فالتفاوت

بين العارضين بالذات بمعنى ان احدهما ازيد او اشد من الاخر لا بمعنى ان تحقق الجنس
كالسواد فى هذا المثال فى احدهما ازيد او اشد واذا اتقنت ذلك ظهر لك انه لا مع الابرام
فلنتكلم بزيادة تحقيق التشكيك بحيث يتضح وجه التشكيك ان ههنا مقامين
احدهما ان الذاتيات لا تقبل التشكيك وقد قرر دليله والثانى ان لا اشد ولا اضعف
ولا ازيد ولا انقص يختلفان بالماهية ودليله ان ذلك الاختلاف ليس بالتشخص فقط اذ فى كل
مرتبة من مراتب الشدة والضعف يمكن تحقق اشخاص كثيرة وبعد ذلك فكون ذلك الاختلاف
بالعوارض او بالذاتيات حكمه حكم سائر الحقايق التى يحكم باختلافها نوعا فان الاحتمال
قائم فيها والامر غير مشتبه على ذى الحدس الصائب اذا تمهد ذلك فنقول فالنقض بالاعداد
والدلائل انما يرد فى المقام الاول فلا يتوجه الا اذا ثبت ان مقدارية احدهما ازيد من
الاخر وهو ممنوع بخرط التقادير لاحدهما ازيد من الاخر لا مقداريته كما قال فى قاطيغورياس
الشفا فى فصل خواص الكم بعد ما حقق ان لا تضاد فيه وكذلك ليس فى طبيعته تضعف
واشتداد ولا تنقص بانه يا زدياد اعنى بهذا ان كمية لا تكون ازيد وانقص من كمية
ولكن اعنى ان كمية لا تكون اشد وازيد فى انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا تكون ثلاثة اشد
ثلاثية من ثلاثة ولا اربعة اشد اربعية من اربعة ولا خط اشد خطية اى اشد فى انه ذو بعد
واحد من خط اخر وان كان من حيث المعنى الاضافى ازيد منه اعنى الطول الاضافى ثم قال
والفرق بين هذا الاشد والازيد بين الاشد والازيد الذى يمنع كونه فى الكمية ان هذا
الازيد يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة ولا اشد والازيد الذى يمنعه لا يمكن فيها

ذلك وقال في الفصل السابق عليه اعلم ان الكثير بالاضافة هو العدد والكثير بالاضافة
عرض في العدد وكذا القول في سائر ما في اثناء ذلك هذا وكتب الحكماء مشحونة بنظاير ما نقلنا
من الشفاء وان اورد في المقام الثاني فلا تصحيص عنه الا بان يلتزم انهما متخالفان بالمهية
كما في مراتب الاعداد وهو يخالف ما تقرر عندهم من ان القسمة الفرضية انما تكون الى اجزاء متشابهة
في المهية ويفرق بين الزيادة والنقصان في الاعداد وبينهما في المقادير ويدعى ان الاول يستلزم
الاختلاف بالمهية دون الثاني فليتامل فان قلت نحن نعلم ان القدر الزايد في الذراعين
ليس الا فرد من مهية المقدار موجود اما بالفعل كما في الذراعين المنفصلين او بالقوة كما
في الذراعين الذين هما متصل واحد قلت نعم ولكن ليس الزيادة في مهية المقدار فان صدق
تلك المهية على الفردين على السوية في العارض فان كون على هذا الحد وعلى حد اخر من
عوارض مهية المقدار فتغير عارض كذا هو فيشتراكهما على حد اخر بالزيادة او النقصان
فعليك بالتوجه اللايق مع التجرد الفايق ليتجلى عليك وجه الحق عن جلباب البيان و
يتجلى لك صبح الصدق عن افق العيان ولقد اطنبنا الكلام وبقي بعد بحثا يا في نفي المقام
وعسى ان ناتي عليهما برسالة في تحقيق التشكيك ان شاء الله تعالى قوله اقول الدليل المدعى
الى قوله تماما لا سبيل اليه عرض هذا القائل بان يحال الا ايراد اشكال فلا يرد عليه في ذلك
قوله لانا لا نم ان التعقل هو الوجود الذهني نعم خلط ذهن مدع ههنا فوظيفته اثبات الا
المنع قوله لا يلايم كلام المتن الخ انت خبير بان حمل التعقل في كلام المتن على التصديق غير
بعيد كيف وبعضهم قسم التعقل الى التصور والتصديق قوله وكلام الشارح صريح في خلافه

اقول

اقول قول القائل كما يفهم من الشارح ناظر الى جواب هذا السؤال وهو وارد على ما ذكره كما
لا يخفى على من نظر فيه قوله بعد ان يثبت لنا مقدمتان قولا استدراك في ذلك على القايل
لانه قال ان هذا الدليل لم يتم لانه موقوف تماما على المقدمتين لا يقدح في حصر ما ادعاه وانما
كان استدراكا لو احتاج بعد التمام الى المقدمتين وان حمل كلامه على ان تمام الدليل يتوقف
على المقدمتين حتى يكون تفصيلا للمقام لا استدراكا عليه كان يخالف لفظ لا سيما في
بعض النسخ نعم بعد ان يثبت لنا مقدمتان قوله والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما
بالكنه او بوجه يميزه عن جميع ما عداه اقول على التقديرين يحتمل ان يكون معلوما
لنا ولا نعلم انه معلوم اما على الثاني فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك فانا علمناه
بوجه يميزه عن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما
به ايضا لم نعلم ان الشيء المعلوم بوجه الضحك معلوم لنا لجهلنا بان ما علمنا بوجه الضحك هو
بعينه الحيوان الناطق نعم انما يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك المهية وذلك
الوجه فقط واما على الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه ولم نعلم انه كنهه فربما يكون معلوما
بكنهه عند تصور شيء ولا نعلم انه معلوم بالكنه كما اذا تصورنا الحيوان الناطق ولم نعلم
~~انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما بكنهه عند تصور شيء ولا نعلم انه معلوم بالكنه~~
~~كما اذا تصورنا الحيوان الناطق ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه معلوما بالكنه~~
فاذا تعقلنا مهية ما مثلا بالكنه وعلمنا انه الحيوان الناطق فانما نشك في ان الانسان معلوم
بالكنه عند تعقله لجهلنا بان الحيوان الناطق الحاصل عندنا تعقله بالكنه هو كنه الانسان

عندنا ان يكون بجهاس بجوهر وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا لتحقق
ب مثلا لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فلا يحصل لنا سنن العلم بمغايرة ب لكنه الانسان
ولا يعلمنا مغايرته للحيوان الناطق اذ لا نعلم انه كنهه نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لا ينفع ذلك
ولعل مراد الشارح هذا ولا يتاتى مثل ذلك في التقدير الاول كما لا يخفى بل غاية التكلف ان
يقال المراد بالوجه الذي هو بانه تمام ماهيته في العقل ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف
يمكن ان يقال لا يلزم من توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيبلغ الابد على تقدير
كونه متعقلا بكنهه انه يتم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم بكونه كنهها ويبقى الكلام في التقدير الاخير
فانه لا بد على الطالب بعد القسم اصلا فتدبر قوله لجواز ان يكون معلوما الخ لا يتاتى على تقدير
ان لا يكون معلوما لا يجوز ان يكون معلوما لامتناع اجتماع النقيضين لانا نقول على تقدير
ان لا يكون معلوما يحتمل عند العقل ان يكون معلوما ولا منافاة بين انتفاء الشيء في الواقع
واحتمال ثبوته عند العقل قوله وايضا اذا لم يكف الخ اقول معنى تصور الشيء بالكنه ان يكون
هو بنفسه متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق عليه لكن
يتوجه به النفس اليه فما يصدق هو عليه فالمرآة والمرئي فيه ولا [illegible] متحدان بالذات وفيما نحن فيه
مختلفان بالذات ويتحدان اتحادا ما بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء مع ما هو ذاتي
له بالذات او اقوى من اتحاده بالعرضي الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني
اتحاد بالعرض لان مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدأ الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا
هو هو مطلق الاتحاد بهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات لان مصداق الحمل فيهما



مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته
موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للماهية المعروضة ليس عارضا للعرضي فانه
مغاير لها بحسب الماهية والجعل نعم له علاقة وارتباط بها فيتصف بالاتحاد به وجودا
نظيرا في اتحاد القطن والثلج مثلا من حيث عروض البياض وكما ان وجود الماهية في الخارج
ينسب الى عرضياتها بالعرض كذلك وجود عرضياتها في الذهن ينسب اليها بالعرض
اذ التفت النفس بها اليها اي لاحظها بحيث ينطبق عليها فيهما تعاكس في الوجودين اذا
اتقنت ذلك علمت ما في كلام الشارح كيف واذا كان الجنس والفصل متصورين بالعارض
كانت الماهية ايضا كذلك ضرورة فان الماهية عين الاجزاء بالاسر مجملا كما ينبغي ان يقول
اذا لم يكف تعقل الجزائر الاولية بكنهها مجملا قوله اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد الخ اقول
اذا اخذت القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق
العنوان على افراده في نفس الامر بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان وان اخذت
معدولة نصدق قولنا السواد ليس موجودا معدولة ثم عند الخصم فتامل قوله كان ههنا قضيتان
تلك القضية الخ اقول فيه بحث اذ الصادق في نفس الامر هو ان السواد سواد بالضرورة
ما دام موجودا باحد الوجودات اذ السواد المعدوم مطلقا ليس بسواد على ما تقرر من ان
صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع وان السالبة يصدق بانتفائه فاذا كان الحكم
عين السواد كان الصادق ان السواد سواد ما دام سوادا وقولنا السواد ليس بموجود
على هذا التقدير في قوة قولنا السواد ليس بسواد وهو لا ينافي ما هو صادق ولا ثانيه

بل المنافي له السواد ليس بسواد حين هو سواد وهو ليس عين قولنا السواد ليس بموجود
ولا لازما له وانما يكون عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد ويصدق ذلك ثم
وبوجه آخر قولنا السواد ليس بموجود انما يصدق في السواد المعدوم وهو كما انه ليس بموجود
ليس بسواد وقولنا السواد سواد انما يصدق في السواد الموجود وهو كما انه سواد فهو موجود
والجواب ان هذا انما يتاتى على تقدير المغايرة اذ على تقدير العينية لا يتاتى ان يقال السواد في
انما هو السواد المقيد بالوجود ويخرج المعدوم بقيد الوجود اذ فيه اعتراف بمغايرة
الوجود للماهية حيث صار التقييد بالوجود مخصصا للسواد بل على هذا التقدير لا فرق
بين المقيد والمطلق فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو
سواد ولا بين قولنا كل سواد فهو سواد حيث هو موجود وقولنا كل سواد فهو سواد ومن
ههنا تبين ان سلب الشيء عن نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد لا على تقدير المغايرة
وما قيل في الجواب ايضا ان الرد الى سلب الوجود ان اراد الملازمة فغير نافع وان اراد الاتحاد
ثم كيف والوجود مغاير للماهية عندهم فلا يكون سلبه عين سلبها وان الدليل انه لا يتصور
سلب الشيء عن نفسه وانما المتصور سلب الوجود ويسمى سلب الشيء عن نفسه مجازا فذلك
على تقدير التسليم قادح في اصل مطلوبه وهو اثبات التناقض اذ هو فرع كون النسبة سلب الشيء
عن نفسه مقصورة فتدبر قوله ويمكن ان يجاب الخ اقول المراد من الوجود الموجود على طريق
المسامحة المشهورة كما يدل عليه نظر التعريف الذي نقله المص في اول الكتاب كيف لا ومغايرة
مبدأ الاشتقاق للماهيات مما لا ينبغي ان يتنازع فيه بين العقلاء وايضا فان كون الوجود بهذا المعنى

عينها لا ينافي عروض الوجود لها ولا يستلزم استغنائها في كونها موجودا عن امر يغايرها
كما اعترف به بل قد صرحوا بان وجود الواجب عينه كما سيصرح به الشارح ولا شك انه ليس
عين مبدأ الاشتقاق فان الواجب موجود لا وجود بالمعنى الذي اعتبروه فان قلت لا يجوز
ان يكون للموجود فرد واحد غير عارض لغيره قائم بنفسه موجود لكن عروض الوجود له هو
الواجب وسائر افراده قائم بغيره غير موجود قلت نعم يكون الواجب موجودا بالعين فان كونه
وجودا لا يقتضي كونه موجودا في سائر الماهيات فان وجوده بسبب امر عارض له
اعني حصة الوجود المطلق والتحقيق ان صدق الحمل قد يكون بسبب اقتضاء ذات الموضوع
مبدأ المحمول بان يكون بخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زايد مثال الاول
حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الانواع مثلا يحمل زيد على نفسه وحمل الوجود على
الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني من حيث انه لا يقتضي امرا زايدا على
خصوصية ذاته فذاته تعالى موجودة بذاته من غير افتقار الى امر اخر يعرض بخلاف غيره
من الماهيات فان صدق حمل الموجود عليها بواسطة عروض حصة من الوجود لها فالموجود
المطلق والوجود المطلق والوجود الخاص هناك مغايرة للماهيات واما في الواجب فلا لا
مغايران له ضرورة وعدم ان له لا مغايرة اذ لا مغايرة هناك الا عين الذات ينوب
منابه في كونه مطابق الحمل بتحقق صدقه فيصح ان يقال ان ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق
ايضا بمعنى ان ما هو اثر افراده العارضة للماهيات يترتب عليه كما انه فرد من الموجود المطلق
ايضا لا امر مغاير له بل الذات وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله انه وجودها فالتوقف على

نفسه الخ وهذا الشق ان يتوقف تحصيل الحاصل اذ المقارنة لا يستلزم التوقف اصلا ومع
فالجواب منع استحالة تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل وانما المح تحصيله مرة اخرى
قوله لان ثبوت الشيء لاخر في الخارج الخ فان قلت لم صار الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في
ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه مع ان كليهما طرفاه قلت لان الاتصاف اعم من ان يكون
بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او بان يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث
اذا لاحظه العقل صح له ان ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال
الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف
ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه في الخارج ولا
كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل
قد ينتزع من الموجود الخارجي امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها في الخارج ويصفه بها وصفا
صادقا ويجيء لهذا زيادة بسط ان شاء الله تعالى قوله فان الشيء ما لم يثبت في الخارج الا
الى قوله ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا اقول فيه بحث لانا لا نعترف باتصاف
الهيولى بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة عليها في الوجود الخارجي بل يمكن ان يدعى ان
المتقدم على الهيولى ذات الصورة واتصاف الهيولى بها متأخر عن وجودها وكذا فيه
نظر حكمي والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على وجودها
الخارجي وان كان متأخرا عن وجودها الذهني وهذا الاتصاف ليس خارجيا وانما هو
في الذهن واتصافها بالصورة المعينة من حيث انها معينة متأخر عن وجودها فيكون

الهيولى قد تصورت ثم وجدت ثم تصورت بهذه الصورة المعينة وهذا معنى
قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة في الوجود والصورة تحتاج الى الهيولى في التشخص وثانيا
ثانيا انه لو صح ذلك لكان اتصافها بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك الا
بالوجود اما في الخارج او في الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية
مترتبة والجواب ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية لان الوجود امر اعتباري لا يحصل
نفعا لانه لو كان الاتصاف بالوجود الخارجي في الخارج لم يلزم الا ان يكون له قبل ذلك الوجود
وجود اخر وهكذا وهذا انما تم في الوجودات الخارجية التي هي امور اعتبارية لا في
الموجودات الخارجية فان قلت الشيء الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد فقد يكون
له وجودات متعددة ذهنية اما في ذهن واحد او في اذهان متعددة كما حققه بعض
تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد الشر في الوجودات وهذا المحذور لا يأتي في
الذهن لجواز التعدد فيه قلت الشيء الواحد اذا وجد مثلا في ذهننا فلا شك انه ليس
في هذه الحالة الا وجود واحد في ذهننا فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه
بوجود سابق كان ذلك الوجود اما في ذهننا وهو باطل بالوجدان كما مر او في ذهن اخر وينتقل
الكلام اليه والحاصل انه اما ان يكون موجودا في مدرك واحد بوجودات غير متناهية
او في مدارك غير متناهية بوجودات غير متناهية والاول باطل لانا نعلم قطعا ان الشيء اذا وجد
في مدرك لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك الا وجود واحد وهذا ان لم يكن بطلانه
من عدم تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس باخفى منه والثاني يستلزم ان يكون في

الوجود ذهنا كان غير متناهية بدءا امتنع بطلانه فذلك الجواب ان لا يكون بينهما ترتب اصلا
وان كان بين الوجودات فيها ترتب لكن اذ لخص الوجود الذهني العلم الانطباعي كونه في
بطلانه ترتب العقود الا دائما كثيرة فانهم لا يرتقي اذا اجرى الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق
لم يتمش هذا الجواب لانه لا يمكن ان يتوقف اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافها قبله
بالوجود المطلق اذ يلزم ان يكون لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف به وهكذا
لانا نقول الاتصاف بالمطلق انما في ضمن الخارجي او الذهني فيلزم توقف الاتصاف في
ضمن فرد على اتصافه به في ضمن فرد اخر ولا محذور فيه واعلم ان هذا الكلام جدلي
والتحقيق انه ليس في الخارج مثلا الا الماهية من دون ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود ثم
العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به ومصداق هذا الحكم ومنشأه
هو عين تلك الهوية العينية كما ينتزع من زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية
ثابتة له مع ان مصداق الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد فقس عليه الوجود في الذهن فان
قلت فما الفرق بين الوجود والذاتيات مع ان كليهما منتزع من الذات قلت ملاحظة
الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة امر آخر مثل
وجود علته او اثاره او غير ذلك قوله وفيه نظر لانه اذا كان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية
من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن ضرورة فاثبت لها من تلك الحيثية لا يريد عليها الا
في الذهن والتمثيل بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي تعرضها في الخارج لا تعرضها من حيث
انها جزئية فلو كانت عارضة لها من حيث الجزئية لم يكن من الاعراض الخارجية والنقض بقيام

بناء على ما سبق من تحقيق الاتصاف

والنقض وارد

الاعراض

الاعراض بها الماهية وارد لان الجسم لا بشرط البياض ولا بشرط السواد موجود في الخارج
بوجود مغاير لوجود البياض والسواد سابق على وجودهما بخلاف ما نحن فيه فان الماهية
لا بشرط الوجود ولا بشرط مقابله ليس لها وجود في الخارج مغاير لوجود الوجود لها فان
قلت الماهية لا بشرط الوجود والعدم موجودة في الخارج بناء على ما قرر من ان قيام الوجود
بالماهية من حيث هي قلت نعم ولكن بتقرر ذلك الوجود فليس لها وجود في الخارج يغاير ذلك
الوجود فلا تزيد الوجود عليها في الخارج وعلى هذا فتوجيه كلام هذا القائل ان تلك
الحيثية لا يثبت لها الا في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن مع قطع
النظر عن عارضها المسمى بالوجود فلا يزيد عليها الا في الذهن قوله بل قياسه بالجسم من حيث
هو وهذه الحيثية انما يثبت لها في العقل اقول قد علمت انه تم فان الجسم لا بشرط البياض
ومقابله موجود في الخارج بوجود سابق على وجود البياض فهو في تلك المرتبة السابقة
متصف بتلك الحيثية واما الماهية من حيث هي فلا يوجد في الخارج الا بالوجود العارض
فهي من تلك الحيثية غير موجودة في الخارج فلا يثبت لها من تلك الحيثية حيثية كونها
لا موجودة ولا معدومة فان قلت الجسم في الخارج ابيض او لا ابيض فكيف يكون في الخارج
لا ابيض ولا لا ابيض قلت هو في الخارج ابيض بعد تحقق البياض فيه ولكن في مرتبة وجوده
السابق على البياض لا ابيض ولا لا ابيض وليس ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل لان المستحيل
ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب مرتبة من المراتب فان الامور التي ليس بينها
علاقة التقدم والتاخر والمعية ليس لبعضها في مرتبة الاخر وجود ولا عدم ونقيضه

مبحث الوجود الذهني

المقام ان حيثية الاطلاق عن العارض انما يثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض

وليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكن لها في الخارج مرتبة سابقة

على مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود ثابتا

لها في الخارج فعلى ان حيثية الاطلاق عن مثل البياض فليتامل قوله لا شبهة الخ مقصود الوجود

الخارجي بديهي وما ذكره تنبيه فلا يرد عليه ان اريد بالاثار والاحكام في قولهم الوجود

الخارجي ما هو مبدأ الاثار ومصدر الاحكام الاثار والاحكام الخارجية لزم الدور

او لا لم يدخل فيه الوجود الذهني فان له ايضا مبدأ الاثار والاحكام الذهنية كالمعقولية

الثانية ولا يحتاج الى الجواب بان الاثار الخارجية ما يترتب على الماهية في الخارج بمعنى

استتباعها لها في خارج الذهن ولا يعتبر فيه الوجود الخارجي لئلا يدور على ما في هذا القيل

من المناقشة ولا الى الجواب بان معنى ترتب الاثار عليه كونه فاعلا والوجود الذهني

لا يكون فاعلا مع ان علم كون الوجود الذهني فاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف

وقد صرحوا بان الغاية بحسب وجودها الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل نعم

فاعليته لامر موجود في الخارج محال قوله فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها اقول على

تقدير انحصار الوجود في الخارجي لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها على ما علم

من تفسير الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع

الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية

بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب يكون الحقيقية

مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد

الذهنية كان كما ذكره لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس

فرد خارجي والحق ان معنى قول المص ولولا لبطلت الحقيقية انه لم يتحقق هذا القسم من

القضية بمعنى انه لا يكون لاعتباره فائدة فيرتفع هذا القسم بالكلية كما انه لا يتحقق

يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب ما يتم نحوا انا من الوجود كالوجود اللفظي

مثلا فانه ليس لاعتبارها فائدة قوله ولحصر ذلك الخ اقول المتاخرون اعتبروا قضية

سموها سالبة المحمول وزعموا ان موجبتها لا يقتضي وجود الموضوع وانها مساوية

للسالبة وذكروا في تحصيل معناها والفرق بينها وبين السالبة ان في السالبة سلب المحمول

عن الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول يرجع ويحمل ذلك السلب عليه فيكون معنى السالبة

ج ليس ب ومعنى سالبة المحمول ج ليس ب ليس ب واعلم انهما ايضا يوجد الموضوع

ومساواتها للسالبة انما هو اذا صدق سلب ب عن ج فيصدق على ج انه ينتفي عنه ب ولا

لصدق نقيضه اعني ليس ينتفي عنه ب فلا يصدق السالبة ومن ثم اذا صدق ان ج ينتفي

عنه ب صدق سلب ب عنه لا محالة وانكرها المص في نقد التنزيل فقال اذا تلفظ السلب مع

الربط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظ ليس مرتب مع غيره ولفظا لا مركبا بغيره لان

جميع ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية لا يمكن ان يحمل على مفرد محمول

هو هو فيكون معناه كل شيء يقال عليه ج على الوجه المقرر فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه

انه ليس ب او لا ب واي عبارة شئت فان كجعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى يسلب شيئا عن شيء

فقد صيّر المحمول بجملته قضية ولم يخرج عن ان يكون محمولا فانا اذا قلنا الموضوع في استلزام
الوجود تعلى ما تقرر ههنا كلام وقد اشار بذلك الى الوجود المحقق والمقدر ولا يجب عندهم
بان المحمول فيها هو مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه بقائم ولا يلزم منه كون
القضية محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من التفصيل أي
اشارة الحكم معقود بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة مثلا زيد نابينا است ومعنى
السالبة المحمول زيد نيست بينا است اقول هذا الجواب لا يجدي نفعا لان المعتبر في المعدولة
كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير قيد زايد فاذا سلّم كون حرف السلب جزءا لزم
كونها معدولة سواء كان مجملا او مفصلا وما قيل من ان حرف السلب ليس فيها جزءا
من المحمول بناء على ما ذكره في تفسيرها وما صرحوا به من انا نرجع ونحمل ذلك السلب على ان
اصطلح الحد على انها لا تسمى معدولة لاعتبار قيد زايد فيها فلا مشاحة في ذلك لكن المقصود
من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوي السالبة وتفارق المعدولة المشهورة
في عدم اقتضاء وجود الموضوع وما ذكره من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يوثر
في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى ولا يقتضي صدق احدهما
حيث تكذب الاخرى بل نقول المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له
كلية لا يستثني العقل منها شيئا من المفهومات كيف والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء
اصلا والمحمول الذي يعتبر ونحكم لا محالة ثبوته له ذهنا فيسلب عن المعدوم المطلق فقد قال
الشيخ كل موضوع في الايجاب فهو موجود اما في الاعيان واما في الاذهان وانما اوجبنا ان

للايجاب في

يكون

يكون الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة موجودا لان قولنا غير عادل
يقتضي ذلك ولكن كان الايجاب يقتضي ذلك سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود
والمعدوم او لا يقع الا على الموجود فقد تبين ان الرابطة الثبوتية تقتضي ثبوت الموضوع
وان لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك والحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع
مسلّم ولا يدل ذلك على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه لما دل
البرهان على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه
بحكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدقت
الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان الذي بين وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة
لا يقتضي وجود الموضوع كما توهم بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب حاصل
في نفس الامر لجميع المفهومات مشتركة في ذلك الوجود فان قلت لا شك انه لا يصدق
اللاشيء واللاممكن بالامكان العام على شيء بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل لا شيء لا ممكن بالامكان
العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان لا يصدق بناء على ما ذكرت من اقتضائها
وجود الموضوع وح ينتقض كثير من قواعدهم لكون نقيض المتساويين متساويين
انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي
على اثبات الموجبات السالبة المحمول والحكم بانها لا تستدعي وجود الموضوع قلت القضية المذكورة
يصدق حقيقية على ما ذكره في المجهول المطلق معنى كل ما لو وجد وكان لا شيئا فهو بحيث
لو وجد لكان لا ممكنا وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على المتدرب فظهر انه كون هذا النوع

مساوية للثابتة لا ينافي اقتضاء تلك الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة
له بل التمايل من هذا الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود اصلا صدقت
السالبة على هذا الفرض دون الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة الواقعية بينهما وانه
لا حاجة في دفع النقوض الى استثناء شيء من الموجبات عن الحكم باقتضائها وجود الموضوع
اصلا مع انه تحكم كما مر فاحفظ هذا التحقيق فانه بذلك حقيق قوله فلا يتيسر ان يحكم
الى نحو بخ الخ اقول لا يجوز ان يكون للشيء وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما لا يكون منشأ
للاثار والاخر يكون وهو الخارجي في ترتب الاثار كما قرره سلمه هذا الجواب قدس سره
في العلم فاطلق الوجود الخارجي هاهنا واراد به ما بيناه وانما يعد في ترتب الاثار فلا
على مقصوده مما ذكره من احكام الماهية فافهم قوله وبهذا التحقيق ينتج الخ اقول قد صرحوا
بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن به وصرحوا بعرضيتها ولذلك زادوا في تعريف الجوهر
قولهم اذا وجدت في الخارج وصرحوا بانه لا منافاة بين كون الشيء جوهرا وعرضا بناء
على ان العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجد في الخارج كل ذلك
مصرح به في كلام الشيخ وغيره فما ذكره لا يصلح توجيها لكلامهم قوله اذ المراد بالجوهر
على ما حققه من فلك الامر ليس قائما بالنفس لا حاجة الى قوله اذا وجد في الخارج فانه حال
كونه موجودا في الذهن ليس في موضوع ضرورة ان المراد بالموضوع في التعريف موضوع
وهو ليس موجودا في موضوع بناء على ما حققه لان النفس ليس موضوعا للعلم لانه ليس قائما
به كما صرح به قوله ولانهما موجود الخ اقول يعود الامر الثاني في الخارج ثم نعم انتفاء النفس

فاحفظ هذا التحقيق

تفصيل هذا المقام ان التصديق يتعلق بها الذهن ... [illegible]

في الخارج

في الخارج به مسلم ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرر قوله فيشكل الخ اقول لم لا يجوز ان يكون
عدمه ايا كيفا على سبيل المسامحة وتشبيها للاسود الذهنية بالاسود العينية نظيره ان المحققين
كالمتم وغيره على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة تقرر
بما قرره في محله قوله وعلى تحقيقنا هذا نقول الخ اقول هذا القائم بالذهن ان كان مغايرا للامر
المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه
فيها عاد الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم اتصافه قطعا والاشكال الثاني
ايضا ضرورة ان ما هو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون كيفا بالحقيقة فان قيل القائل
بالشبح لا يقول بحصول الماهية نفسها في الذهن لا على طريقة الحكماء ونحن نقول به حقيقة كما هو
مقتضى البرهان فافترقا قلنا فلا بد من اثبات وجود امر اخر مغاير بالماهية للامر المعلوم
بدونه خرط القتاد فانا لا نسلم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن ويكفينا بعض العوارض
الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض وبالجملة ما ذكره مذهب
ثالث فلا بد من اثباته بالدليل قوله فيه بحث اقول لما تقرر بان الحركة يستلزم ان يكون
للمتحرك في كل آن يفرض من المقولة التي فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد فلا محالة تكون
تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الفاضل في غيره والا بالفعل والا لزم تتالي الآنات
ويكون الامور الغير المتناهية الموجودة المترتبة محصورة بين الحاصرين فلو وقع الحركة في الكيف
لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل وبمثل هذا يظهر انه لا يمكن الهيولى الحركة
في الصورة ولا يلزم ان تبدل الوجود على تبدل الصورة على دفعة لا على سبيل التدريج فليتأمل

[illegible]

فكيف يندفع به الكلام عن القائلين بوجود الاشياء انفسها مع انهم لا يستغنون عن الدليل على وجود الاشياء
فافهم فانه دقيق

ههنا في تغير بل الحط ههنا في الحركة فيه كما صرح به الشارح فلا يرد ما اورد عليه فان قلت يلزم
من هذا ان لا يكون للمتحرك الاينى مكان ما بالفعل ولا للمتحرك الكمى كم ما بالفعل وهو باطل بالضرورة
قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الاعراض لا بافرادها وذلك التوسط
حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضرورى هو ان الجسم لا يخلو عن تلك العوارض
والتوسط لا انه لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا بل البرهان ربما
اقتضى خلافه قال الشيخ في الشفاء بعد ما حقق ان لا حركة في الجوهر لان المتحرك يكون له صورة
صورتها بالفعل ويكون جوهرا موجودا بالفعل فان كان من الجوهر الذى كان قبل فهو حاصل
موجود الى وقت حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرا غير الذى منه واليه فيكون قد انسلخ الجوهر
الاول الى الجوهر الوسط فبين جوهران والكلام فيه كالكلام في الجوهر الذى فرض فيه الحركة
ولا يلزم مثل هذا على حركة الاستحالات الهيولى لا تحتاج في قوامها الى ان يوجد صورة بالفعل
الصورية اذا وجدت حصلت نوعا بالفعل فيجب ان يكون الجوهر الذى بين الجوهرين امرا بالفعل
ليس بالعرض وكذلك الاعراض التى يتوهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع
بالفعل قوله فانه ليس شرطا من حيث انه الخ اقول لم لا يجوز ان يكون شرطية القطع مثلا من حيث انه
معلوم وهو امر وجودى لا بد لنفيه من دليل واذا لم يتم في مادة القطع لم يثبت الكلية قطعا ولا
لو كان شرطية للالم لكان القطع الغير المولم الحدد ونحوه غير شرط لانا نقول لا ندعى انحصار شرطيته
في ذلك فلا يلزم ما ذكرتم بل نقول الالم شرط لانه لا بد لنفيه من دليل فان قيل شرطية الالم ليس
لكونه ادراكا فانه كالملائم بل لكونه ادراكا للمنافي فيرجع الى العلم قلنا شرطية كونه

ادراك المنافي فهو امر حقيقي متعلق به عدمي وذلك الامر الحقيقي الخاص شرط لانه كان يرتبط
متعلقه بقيد شرط فانه لا شك ان تفرق الاتصال غير مولم ادرك اولم يدرك ثم الالم الذى
عليه شرطيته الخ لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق بدونه لا الم لم يكن هذا الشرط الاخر التحقيق
انهم ان ارادوا ان منشأ الشرطية هو العلم فلا يرد هذا النقض وان ارادوا ان الغرض
بالذات هو العلم وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون في الحقيقة الا شرطية
واحدة هي صفة العلم بالذات وتنسب الى الغير بالواسطة كما هو شأن الاتصاف بالعرض
فهو وارد فافهم قوله ويرد عليه ان هذه المقدمة الخ لعله اراد بالضد الاخر معروض فلا
يرد المناقشة هذا على المعنى نعم يرد ان الضد انما يستحيل عروضه لمعروض الضد من حيثية
واحدة والوجود لا يعرض جميع المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض العلم
من حيث انه معلوم فان قيل كل معقول فهو موجود اما في الذهن وفي الخارج فلا يتصف
شيء من المعقولات بمضادة اصلا ولا تجتمع الضدان قلنا بعد تسليم ما ذكر علم اتصاف
المعقولات بضده لا يستلزم ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء
فتامل فيه فتقرير ما فيه قوله واستدل على نفي التماثل يمكن ان يستدل عليه بان المثل لا يعرض
لمعروض مثله والوجود يعرض جميع المعقولات فلا يكون له مثل ويرد عليه مثل ما على الاول
قوله لانا نعلم قطعا الخ لمانع ان يمنع هذه المقدمة ويقول مرادنا بالقوة المدركة ما يعم المبادى
العالية مطلقا فعلى تقدير انتفائها لا يتحقق شيء من الاشياء نحو من انحاء التحقق فلا
يتحقق انتفاء شيء من الاشياء اصلا فانه لا يدريك لعل هذا من بديهة الوهم كما زعم قوم

الا نعلم قطعا ان طرفا من نوع متقدم على بعثة موسى ولو لم يكن فلك ولا حركة ثم انه منسوب
الى البديهة الوهم الدال على خلافه قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج اقول انه بعد التنزل عن
المنع السابق منع قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور
محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون ثبوته على ذلك التقدير في القوة المدركة لان المحال
قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر في موضعه
اذا اريد بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية فلا شك في استحالته فتامل قوله
للنسبة الخارجية المراد بالخارج ههنا الخارج عن شعور المدرك ولا يلزم خروجه عن
جميع القوى المدركة قوله لان كلا من العقلاء الخ هذا الكلام من قبيل ان يحكي كون المشار
اليه بانا الجوهر المجرد باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد
اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين وان كون الزمان مقدار حركة الفلك
باطل لان كل واحد يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصوره مقدار حركة الفلك الى غير ذلك
من النظائر التي لا يخفى شناعتها على من خاض في تيار بحار الحكمة قوله مع انه لم يتصور العقل الخ
ان منع ذلك ونقول بل يتصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر ويطابق
الصادق وانه لم يتصور بخصوصه وكونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم يدل
البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما في اثبات النفس
والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة قوله فلعل تحقيق هذا القائل
لا يكون للضروريات اقول فيه تامل لانه قد فسر الخارج بالنسبة التي يحكيها العقل بين الطرفين

[illegible]

بالضرورة

بالضرورة او البرهان من غير نظر الى كونه موجودا في الذهن فالنسبة الخبرية مطلقا
خارج بهذا المعنى وان تغايرها بالاعتبار ولا منافاة في تفسير الخارج بهذا المعنى ولعله
اراد انه لا يكون للضروريات لان الحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج من حيث انه
مقتضى الضرورة او البرهان والجواب انه لا يصح تفسيره فافهم قوله مع انهم يقولون في
تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء اقول بعد ما سبق المراد بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد في
الذهن او في الخارج امر نسبي اليه تلك النسبة التي هي مدلوله بالمطابقة اما اللامطابقة
بمعنى المطابقة ههنا ان يصح الحكاية عنه بها وقلت ان يكون ذلك الامر بحسب هذا
النحو من الوجود سببا لانتزاع تلك النسبة وهذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج اصلا
وسيأتيك لهذا زيادة تفصيل قوله لثبت ثبوته اي ثبوت ب الذي هو الموضوع قوله ولا
اقتضى اي ثبوت ب وانتفاء ثبوت ب بتنزل من ب بحكم المقدمة الثانية وفيه نظر لانه
يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاء ا عنه لجواز ان يكون الثبوت امرا
غير ثابت في نفسه ثابتا للغير وهو ب والجواب ان المراد بثبوت ثبوت ب ثبوته
له ولا شك ان انتفاء ثبوت ثبوت ب بهذا المعنى يستلزم لانتفاء ب ضرورة انه
اذا انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت
له بناء على المقدمة الاولى وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه
القضية الذي هو الثبوت فيكون الثبوت ثابتا في نفسه ثم لا معنى لذلك الا ثبوت الثبوت
الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت الثاني ثابتا بحكم

اللهم الا ان يقال انه خلاف المتبادر من اللفظ بل خلاف الظاهر المساق الى الفهم

~~الا انه يلزم ان يكون الثبوت الثاني خارجا~~ لحكم المقدمة الثانية وهكذا فظهر ان التسلسل
في الثبوتات الثابتة في انفسها بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات لما هو سابق عليه
فالمعتبر لا على ثبوت ب في نفسه ثابت في نفسه لا انه ثابت لغيره وهو يستلزم ثبوت ذلك
الثبوت في نفسه ثابت في نفسه لا انه ثابت لغيره وهو ثبوت ب في نفسه فاندفع الشك
مقصوده ويعلم منه انه يمكن ان يراد من قوله الامر بثبوت ثبوت ب في نفسه اذ لو انتفى ثبوت
ب في نفسه لم يكن ثبوت ب ثابتا له ثابتا وعلى انه صدقا لا يجاب يستدعي ثبوت الموضوع
في نفسه واذا لم يكن ثابتا له لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكونه ثابتا الا ثبوت الثبوت لحكم
المقدمة الاولى قوله وبذلك حكم الى قوله علم قوة مدركة قد قرر الجواب عنه بان قيل يكفي
التسليم في العقول الذهنية فلم لا يقول بانها حاصلة في بعض المدارك العالية بطريق
الاجمال قوله ولا مخلص الا بالتشبث الخ اقول ربما يشكل اثبات الوجود الذهني مع انا نعلم
قطعا ان الموضوع اتصافا ما بمبدأ المحمول في المشتقات باحد الوجوه سواء كان يقينيا
بان يكون منتزعا منه فلا بد لذلك الاتصاف من نحو ثبوت لا يكون في الكواذب والصوادق
والكواذب مشترك في اصل الثبوت الذهني فلا بد من ثبوت آخر وحيث لا يكون في الخارج
اصلا فلا بد انها من نحو آخر من الثبوت وتمام القول فيه يقتضي بسطا في تحقيق نفس الامر
فان ما ذكره غير تام كما لا يخفى قوله انما قيل الخ اقول على الوجهين لا يتحقق النسبة التي
قال انها معتبرة في الخبر لا بنفسها ولا بما ينتزع تلك النسبة منه اللهم الا ان يرجع
الى ما نقل عن بعض المحققين ثم لا يخفى ان ثبوت شيء لاخر على اي نحو فرض بل التشابه في

اليه بل اي نحو كان يستلزم ثبوت ذلك الامر فان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق يخرج فيكون
ما صدق عليه الموضوع محمولا يستلزم وجوده كيف لا والمعدوم المطلق ليس موضوعا لشيء ما بل
فلا يجدي شيء من الوجهين نفعا ثم لو نوقش في تقدمه هذا الثبوت على صدق المحمول عليه فيقول
لم يبعد لكن لا تعلق له بهذا الغرض وهو التخلص عن الاشكال الذي استصعبه ثم في عبارته
شيء لان في كل من الوجهين التزاما للفساد لاحدى المقدمتين فليس فيهما تخلص عن الايراد
المذكور الذي محصله القدح في صحة المقدمتين باستلزامهما للفساد الاول بل فيهما تسليم
لذلك الايراد فليحمل كلامه على انه لا تخلص عن لزوم التسلسل في الامور العينية الا بذلك ويمكن
يكون من تتمة السؤال فليتأمل قوله وعلى اعتبار الوجود الذهني الخ قد علمت ان الوجود
الذهني لا تم من هذا المعنى ايضا قوله يعني ان القدرة ثابتة اقول فان قلت هذا الاشكال
الوارد بين المعتزلة وغيرهم اذ لا تاثير في الذات وكذا الوجود والاتصاف عند غيرهم ايضا فلا
للتخصيص بهم اذ لهم ان يقولوا هذا بعينه وارد عليكم فما يكون جوابكم فهو جوابنا قلت لا اتصاف
ممتنع الوجود في الخارج ومذهبهم ان الممتنع نفي محض لا ثبوت له اصلا فلا يتعلق تاثير الفاعل
اذ المتعلق يستدعي نحوا من الثبوت واما غيرهم فهو وان كان ممتنع الوجود في الخارج لكن له
في نفس الامر فيمكن تعلق التاثير به فظهر ان مراد المص بقوله وكذا الاتصاف ما يقابل الثبوت
كما هو اصطلاح المعتزلة وعلى هذا يحتاج المعتزلة في الجواب الى ان يقولوا ان الممتنع نفي محض بمعنى
انه لا ثبوت له في نفسه ولكن قد يكون له الثبوت لغيره وانت تعلم ما فيه فان دليلهم يعطي كونه مع
ثابت لغيره ثابتا في نفسه فتامل قوله قلنا تاثير القدرة الخ اقول الماهية متصفة في الذهن بالوجود

في الخارج فالخارج ظرف للوجود لا للاتصاف كما حققه افضل المتأخرين في حاشية التجريد
بغير هذا فلا ... لهذا السؤال واما الجواب الشارح فيقتضي بظاهره ان لا يكون التأثير في
نفس الاتصاف بالوجود بل في حيثية اخرى فيكون الاثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثية
على انا ننقل الكلام الى تلك الحيثية فان الاتصاف بها ليس في الخارج والا كان متأخرا عن
الوجود فيكون في الذهن لا محالة قوله تلعو ذكر اثبات القدرة الخ يمكن ان يقال ذكر اثبات القدرة
للتسجيل على الزام الخصم فانه اصرح واظهر في خلافه تامله قوله بل يكون بقي اه لان
تأثير القادر يتوقف تأثير الموجب ايضم بخلاف تقرير الشارح فان تأثير الذات انما يتأتى في
القادر لا تأثير الموجب اذ اثر الموجب يجوز ان يكون ازليا بالاتفاق وفيه نظر لان الحق
ان اثر المختار ايضم يمكن ان يكون قديما بان يكون ارادته مستمرة متعلقة بعدمه ازلا مستمر
ويكون تقدم القدرة والارادة عليه تقدما عليا ذاتيا لا زمانيا اللهم الا ان يقال هذا الزامي
لهم وهم لا يجوزون تأثير القدرة في الازلي قوله ويكون الاستدلال الخ كان ترك البعد الاستدلال
عليه هذا مع استغنائه عن الدليل لبداهته وفي بعض النسخ لما كان هذه دعوى ضرورية
الخ وحاصله انه لما كان هذه المقدمة ضرورية وما سبق من المقدمات النظرية غير
الاسلوب تنبيها على ذلك التفاوت قوله ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري الخ انت تعلم ان النفي
على ما فسره وضحنا ليس السلب فاختلاف مفهوميه انما يخرج عنه السالبة المحمول فقط
على زعمهم دون المعدولة فاعتبارية الامكان لا يقدح في ثبوتيته بهذا المعنى فلا يصلح
في معرض السند للسندية فالاولى ان يقال الامكان اعتباري اي ثبوته للموصوف بحسب الذهن

النسخة الاولى هكذا لما كان هذا دعوى الضرورة

فلا

فلا يلزم منه الا ثبوت الموصوف فيه قوله وعرفوها بانها صفة للموجود لا موجودة
ولا معدومة ليس لقولهم للموجود فائدة الا الاحتراز عن انه لا تحصل بدونه لان صفات المعدوم
معدومة عندهم فيخرج بقولهم ولا معدومة بل ذكره للكشف والتبيين قوله لانا لا نسلم
ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه الخ للقائل ان يقول اذا كان معنى الموجود
ذو الوجود كما اعترف به فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقا
فالاولى ان يقال مفهوم الوجود مجمل يحتاج العقل بتحليله الى ذلك المعنى في بعض الصور
فلا نسلم انه يلزم صحة التحليل في جميع الصور حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت الشيء لنفسه
قوله قلنا انما يمتنع الخ اقول هذا ايضا غير ممتنع على اطلاقه فان مفهوم اللاممكن عام والعجب انه قال
قبل هذا ان الجزئي والتشخص واللامفهوم المغير لذلك يصدق على انفسهما واذا لم يصدق على
انفسهما صدق نقايضهما عليهما مثلا الجزئي لاجزئي واللامفهوم مفهوم ولحوق الممتنع
اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه فتأمل قوله فان كل صفة الخ اقول ما ذكره
اتصاف الشيء بما يتصف بنقيضه اشتقاقا ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك ولو لزم
الاتصاف بما يتصف بالنقيض لاتصافه بالنقيض للزم كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه
بالشكل وغيره مما ليس حركة فالصواب ان يقول بل هو واقع فان السواد مثلا ليس باسود
العلم ليس بعالم والحركة ليس بمتحرك الى غير ذلك والتفصيل ان المقصود من اتصاف الشيء
بنقيضه اشتقاقا ان يكون نفس المعنى المصدري محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما
فانه يتصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود فظاهر ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس

من هذا القبيل بل هو اتصاف اشتقاقي لما سلب عنه الجسم والحضم لا يلزم استحالة التركيب
فانه لا نم في جميع صور الاتصاف فيلزم على تقدير ما ذكره ايضًا وهو كون الوجود لا موجودا
ولا معدوما ضرورة ان سلب الوجود العدم وصف للموجود يغاير له فتأمل ولا
تخبط قوله فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم يمكن ان يقع قيام العرض
بالعرض ولا التقوم بالمعدوم يمكن ان يقع قيام العرض بالحال او بالعكس بل قيام الصفة
بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض لجريان دليلهم فيه لا يقال انهم صرحوا بوجوب
قيام اجزاء الماهية الحقيقية بعضها ببعض اذ بدون ذلك يبطل كونهما موجودين فلا بد عندهم
على تقدير كونهما حالين من قيام احدهما بالاخر وهم لا يسلمون امتناع قيام الصفة بالصفة
مطلقا فيمكنهم انهم منع استحالة قيام العرض بالحال او العكس فلا يتم النقض وان سلم جريانا
دليل امتناع قيام العرض بالعرض في قيام الصفة بالصفة مطلقا فلو تم لكان نقضا
لذلك الدليل فانهم معترفون بقيام الحال بالحال لانا نقول انما اوجبوا قيام الاجزاء المميزة
بعضها ببعض على تقدير وجود تلك الاجزاء لا مطلقا ولذلك صرحوا بان الحالين اللذين
هما جزء السواد الموجود قائمان بما قام به السواد ولم يجعلوا احدهما قائما بالاخر بل لا يتم
ذلك بالتكلف لان ما يقوم بالاخر منهما لا يكون حالا اذ الحال صفة قائمة بموجود فهم
ملتجئون الى قيام الحال بالحال نعم ان يقال انهم يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا
وان جرى فيه دليل امتناع قيام العرض بالعرض لكن ذلك لا يفيد لانه مكابرة في الظهور في جواب
النقض انه يلزم على تقدير كونه احدهما حالا لا يلزم قيام احدهما بالاخر بل ذلك على تقدير

وجود

وجود الاجزاء كما مر فلا يلزم قيام الصفة بالصفة اصلا قوله فان الحال ما كان صفة
الخ لا يخفى انه على تقدير تركيبه من المعدوم يكون معدوما لا محالة بناء على هذا العدم ضروري
ان انتفاء الكل بانتفاء جزء من اجلى البديهيات واما تجويزهم كون الحال متقوما بالمعدوم
فلانهم يثبتون الثبوت العيني بازاء الوجود الذهني فتركب الموجود عندهم من الاحوال
في الثبوت بمنزلة تركيبه الذهني من الامور الذهنية ولا شناعة فيه فان التركيب الثبوتي
يستلزم ثبوت الاجزاء لا وجودها كما ان الذهني يستلزم وجود الاجزاء في الذهن لا
في الخارج واما تجويزهم تقوم الحال بالمعدوم فيستلزم انكار تعلم الكل عند علم الجزء
وهو في غاية الشناعة فالمراد ان يلزم ما اثبته الكاتبي الفاضل المحشي فان قيل على ما ذكرتم لا يتم
ابطال تركب السواد من المعدوم لان المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركب الموجود منه في
الثبوت على ما قررتم لا يقال المعدوم عندهم هو الذات والسواد صفة فلعلهم لا يجوزون
تركب الصفة من الذات لئلا يلزم كون العارض غير عارض لانها سواد لانا نقول المراد بالذات
ههنا ما يستقل بالمفهومية على ما صرح به المحقق الشريف فيدخل فيه السواد كما صرح به
الشارح الاصفهاني قلنا لعلهم يتخيلون ان الحال لكونها غايته عن صفتي الوجود والعدم
يمتنع ان يصير المركب منهما متصفا باحد الوصفين كما في الاجزاء الغائبة عن الصفات
التي يقع التركيب واضدادها بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركب الموجود
والحال منه لسراية عدم الجزء الى الكل وهذا كما ان الاجزاء الشفافة قد يصير بالتركيب ابيض
كالثلج مثلا ولا يجوز ان يصير الاسود جزء الابيض والشفاف ولا الجواهر الفردة الخالية

عن المقدار الكبير والصغير بغير جزء للصغير والكبير والمقدار متقابلان معين لا يصير
جزء للاصغر ولا للخالي الى غير ذلك من الخيالات والاوهام وليس الغرض تصحيح مذهبهم
بل ان نسبة هذا الامر الشنيع الى جماعة من العقلاء مع علم تصريحهم وعلم التلازم
تصريحاتهم اياه مستبعد جدا فان قلت لا شناعة في القول بتركب الحال من المعدوم بحسب
الثبوت كما في تركب الموجود من الحال بحسب قلت ليس مبنى كلام الشارح على ان هذا التركيب
بحسب الثبوت وعلى الفرق بينه وبين التركيب بحسب الوجود ولم يتفطن لذلك اصلا بل مبنى
على ان الحال قد جاوز العدم ولم يبلغ حد الوجود فيرد عليه ان المركب من المعدوم غير مجاوز
حد العدم ومن ثم قال فلذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون
المعدوم مقوما له اذ لا يخفى انه لو كان مبناه كلامه على الفرق بين التركيبين لم يتمش الفرق
بين تقويم الحال للموجود وبين تقويم المعدوم له فحاصل كلام الشارح ان الواسطة يجوز
تقويمها بالمعدوم لكونها لم تبلغ حد الوجود وان جاوزت العدم فلا يخرجها تقومها
بالمعدوم مطلقا عن كونها واسطة وحاصل الشناعة ان هذا يخرجها عن كونها واسطة
فان قيل ان هذا التركيب بحسب الثبوت فلا يخرجها عن الواسطة ظهر انهدام كلامه وح
لا فرق بين تقوم الموجود بالحال وبين تقومه بالمعدوم بل على هذا يكون مبنى الفرق على
ما ذكرنا من التخييل ونظايره فتامل قوله اي غير مضاف الى شيء اصلا العدم المطلق بهذا المعنى
صالح في نفسه للاضافة الى الوجود وغيره من المفهومات فلا يكون مقابلا للوجود اصلا
وقد تفطن الشارح بمثل ذلك وتكلم في دفعه في ذيل هذا البحث وتكلم عليه ان شاء الله تعم قوله

بالوهم

بل البديهة تفهمه بخلاف ما اقول انما ذكره في الوجود اظهر منه في العدم ثم هناك مقامان
احدهما ان السلب لا يمكن تصوره غير مقيد بشيء ما والثاني انه لا يمكن تصوره الا مضافا
الى الوجود بخصوصه والثاني اخفى من الاول قوله اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم
الوجود تقييده في تفسيره بالوجود لا ينافي كونه مطلقا كما في العمى المطلق ونظايره ويشبه
ان يكون العدم في اصل معناه مطلق الرفع لكن اشتهر في رفع الوجود فالمراد ههنا هذا
المعنى بقرينة المقابلة قوله واما ثانيا اه اي لا صعوبة ان الرفع مطلقا يمكن تصوره بلا ملاحظة الوجود
ولكن هذا المعنى ليس مقابلا للوجود بل المقابل له هو سلب الوجود وذلك لا يمكن تصوره
بدون الوجود قوله قلنا المراد الخ الظاهر ان المراد بقوله علم مثله علم غير مضاف الى
مهية من المهيات كما ان اطلاق الوجود بحسب ذلك وهو لا ينافي كون المراد بالعدم ههنا
رفع الوجود كيف والعدم الذي هو غير مضاف اصلا لا يقابل الوجود قطعا كما علم وح
يندفع السؤال بانه غلط ناش من اطلاق لفظ العدم المطلق تارة على رفع الوجود وتارة
على ما يصدق على رفع الوجود بعينه فتامل قوله فالظاهر انه تقابل العدم والملكة اقول بل الظ
انه تقابل السلب والايجاب فان معنى العدم رفع الوجود من غير اعتبار امر آخر معه قوله
ولا شك ان جميع المهيات قابلة للوجود اذ المراد به ما هو اعم من الخارجي قلنا ذلك لا يقتضي
كون العدم عدم الملكة لان تلك القابلية غير معتبرة في مفهوم العدم اصلا اذ ليس معنى
قولنا انه معدوم انه مسلوب عنه الوجود وقابل له بل معناه رفع الوجود عنه مع قطع النظر
عن قبوله له وعدم قبوله وهي معتبرة في مفهوم عدم الملكة الا ترى انه لا يصدق الاعمى على الجدار

ولو اقتضى ذلك كون العدم المقيد عدم الملكة لاقتضى كون العدم المطلق ايضا كذلك لا يق
العدم المطلق غير منسوب الى شئ اصلا كما صرح به فلا يصدق عليه انه منسوب الى موضوع قابل
للوجود بخلاف المقيد على ما اعتبره فانه منسوب الى ماهية ما هو قابل الوجود فظهر الفرق
لانا نقول ما لم يعتبر تقابل الوجود والعدم الى موضوع ما لم يتحقق بينهما تقابل السلب والايجاب
فان ذلك التقابل بين العقدين في الحقيقة كما حقق في موضعه ومنه ظهر بطلان ما ذكره
من كون التقابل بين المطلقين بالمعنى الذي قرره تقابل السلب والايجاب فان قلت هذا مبني
على ما سيحققه من ان تقابل السلب والايجاب متحقق في المفردات وانه لا يجب رجوعه الى العقد
قلت فليتحقق تقابل العدم والملكة ايضا في المفردات فان مفهوم العمى اذا اعتبر في نفسه
من غير مقايسة الى شئ آخر فلا شك انه لا يجتمع مع البصر في موضوع واحد في زمان واحد
فالتقابل بينهما بخلاف العدم والملكة والا لم ينحصر التقابل في الاربعة مع انه لا يكون الفرق بين
السلب والايجاب والعدم والملكة الا باعتبار الاستعداد في العدم دون السلب فان معنى
العمى سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة كما يعلم من الشفا بخلاف سلب البصر فان معناه غير
مقيد بوجوده بالقوة فلا يكون الفرق بين العدم والملكة انما يتحقق في القضية التي يكون
موضوعها قابلا للامر الوجودي بخلاف السلب والايجاب كيف وذلك يقتضي ان لا يكون
لبعض المفهومات كالامور الشاملة سلب باعتبار العقد لكون جميع المفهومات قابلة
لها لما علمت انما سلب باعتباره في نفسه وباعتبار العقد كليهما ثم لا يخفى ان المعتبر في السلب
والعدم كونه منه بينهما رفع الامر الوجودي لا صدق نفسه عليه على تقدير تسليم ذلك العقد

فالنفع

فالنفع ما ذكره في الحاشية الطويلة التي كتبها اتا بيد ما مهده في هذا البحث ولا يخفى على
من له ادنى مسكة ان المعتبر في تقابل السلب والايجاب بل العدم والملكة ايضا كون احدهما رفع
مفهوم الاخر لا صدق رفع الاخر عليه وذلك مع انه بين بادنى توجه ظاهر من كلام
القوم ايضا في بحث التقابل وفي بعض النسخ بدل قوله ولا شك ان جميع الماهيات الخ هذه
العبارة والظاهر ان العقل اذا نسب الوجود فانما ينسبه الى ماهية تقبله كماهية الممكن لا الى ماهية
الممتنع هذا وانت علمت حاله مما ذكرنا بل لا محصل لها لان العقل ينسب الوجود الى ماهية الممتنع
ليسلبه عنه ولو صح ذلك لانه لم يكن جميع الاعدام عدم الملكة ومثل ما ذكره على ان الوجود المقيد
على ما صوره هو نفس الوجود المقيس الى الغير سواء اخذ مطلقا او خارجيا او ذهنيا فلا
يلائمه قوله انما ينسب الى ماهية تقبله كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع كما لا يخفى اللهم الا ان يقع هذا
المثال المخصوص بالوجود الخارجي او الذهني بنفي الممتنع بالنظر الى هذه المادة فقط فتدبر ولعله
لتلك الامور غير هذه النسخة الاولى ولا انصاف ان كلام هذا الحبر الامام مختبط في هذا
المقام وقد سمعت عن بعض تلامذته انه كتب تلك الحاشية حين مدارسته الشرح كانه ميز
لبعض ما فيه فلم يرتبه وتتميمه ولعمري ما ذاك مبلك الا تكثير السواد كما لا يخفى على من
النظر الجاد قوله ولا يكون العارض مساويا له عارضا اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يجب ان يكون
لجزء العارض مساويا عارضا لمعروض ذلك العارض فذلك ينتقض بالكثرة فانها عارضة
للمجموع مع ان الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بتمامه بل لجزئه وان اراد انه يجب
يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه فللقائل ان يلتزم كون الوجود عارضا

بعض في الجزئية وعلم جزئيته يمكن الجواب باختيار الثاني ولا بد من الانتهاء الى جزء لا يكون له جزء
لا يكون الجزء فيلزم منه ان ما عرض الشيء لنفسه وعلم كون الاجزاء الغالب عنها رفعته الا المعنى
ولا الجزئية وانت تعلم ان ذلك الانتهاء انما يتم في الاجزاء الخارجية واما الذهنية فللمنع
فيه مجال واسع قوله واعترض عليه بانه لا اتحاد وهذا الاعتراض على ما قررناه من ان المراد من الحمل
وغيره من الامور العامة المشتقات الا اذا اريد به الوجود الخارجي وظاهر ان المستدل
انما اراد الوجود المطلق اذ لا يتوهم عاقل ان الوجود الخارجي اعم من المفهومات بل ما استدل
به الشيخ من انه لا ينافي المعقولات بل يعرض بجميعها انما يأتي في المطلق دون الخارجي فان
قلت الممكن العام ونظائره اعم من الوجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث
هو معدوم وعدم صدق الوجود المطلق عليه من تلك الحيثية قلت بعد تسليم الحمل
المذكور المعتبر بحسب المفهوم فلا عموم المطلق لصدقه على شيء لا يصدق عليه الاخص اصلا
اذ لو صدق عليه الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص مطلق الا يرى ان
الناطق والمستيقظ متساويان مع استحالة تصادقهما من جهة واحدة فان الممكن العام والوجود
المطلق متساويان لان كل ما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه الوجود المطلق ولو باعتبار
وبالعكس ولا يقدح في ذلك صدق الممكن العام على بعض المفهومات من حيثية لا يصدق الوجود
المطلق عليه من تلك الحيثية قوله فيكون دفع الاخير فان قلت لا يخفى انه على تقدير التركيب العقلي
ايضا يتوجه التزام تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان الجنس ليس عين النوع بل هو غيره
فهو متصف بنقيضه بمعنى انه لا هو وان كان احدهما محمولا على الاخر بالحمل المتعارف قلت الحمل

مثلا

مثلا اذا اعتبر حمله على شيء فاما ان يعتبر انه بعينه هو كما في حمل الشيء على نفسه بعد التغاير
الاعتباري كما يقال الوجود هو الماهية او ليس فالوجود هو الوحدة او ليس واما ان يعتبر صدقه
عليه بمعنى ان ذلك الشيء فرد من افراده او ما هو فرد لاحدهما فهو فرد للاخر وهذا هو
الشائع المتعارف ويتحقق لذلك المفهوم النقيض بكل من الاعتبارين والجنس وان لم يصدق
على النوع بالمعنى الاول يصدق عليه بالمعنى الثاني فلا يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى المعدوم
هو ما سلب عنه مفهوم الوجود بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الاول فانه لا يخفى ان لا يجوز كونه جزءا
عقليا للمفهوم الوجود هذا وانت تعلم ان هذا وما سبق من الاستدلال على بساطة الوجود بانه
لا مفهوم اعم منه انما يلائم اذا كان المراد بالوجود الوجود كما اسلفنا اذ لا يتوهم مفهوم الوجود
شيء ما ثبت له الوجود فكيف يكون بسيطا الا انا نقول بعد تسليم ذلك ليس الكلام في المفهوم اللغوي
بل في المفهوم العام العرفي البديهي المعبر عنه بالفارسية بهست وفي اللغات الاخر بمرادفه
فانه قوله يعني الوجود القار اه لا يخفى عليك بعد ما سبق في تحقيق التشكيك ان الوجود لا يقبل
الشدة والضعف ولا الزيادة والنقصان بل انما يقبل الاولية وعدمها والتقدم والتأخر
وقد صرح به في الفصل الثالث في المقالة السادسة من الهيات الشفاء بهذه العبارة
ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف
في ثلاثة احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان قوله يعني الا
اه السيد قدس سره عرفها في حاشية المطالع بما يعرض المعقول بحسب الوجود الذهني
ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه ثم قال والمشتملة معقولات ثانية لا نها في

تشكيك الوجود

الشيئية من المعقولات الثانية

المرتبة الثانية من التعقل الا ترى انه لا يمكن ان يتعقل معنى الكلية مثلا الا بعد تعقل مفهوم
يعتبر عروضها له ولا شبهة فى هذا التعريف نعم يتوجه المناقشة بان العوارض الذهنية
لم لا يجوز ان ينفك تعلقها عن تعقل معروضها فانها الاشياء الجزئية لا تقبل ويجاب بان دعوى
الحكم استقرائى وفسرها فى حاشية التجريدية بما يعرض المعقولات الاولى فى الذهن ولا يوجد
فى الخارج امر يطابقه ثم قال وبالجملة فالمعتبر فى المعقولات الثانية امران احدهما ان لا يكون
معقولة فى الدرجة الاولى بل بحيث تعقل عارضة لمعقول اخر فى الذهن وثانيهما ان لا يكون
فى الخارج ما يطابقها فكل ما يعقل فى الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا كان او
معدوما مركبا كان او بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان فى الخارج ما يطابقه
كالاضافات اذا قيل بتحققها فى الخارج هذا كلامه ولا يخفى انه يستنبط من هذا الكلام تعريفان
اخران سوى ما ذكر اولا احدهما ما لا يمكن ان يعقل الا عارضا لمعقول اخر فى الذهن ولا يكون
فى الخارج ما يطابقه وذلك من تفصيل الامرين وثانيهما ما لا يعقل الا عارضا لغيره وليس
فى الخارج ما يطابقه وذلك من قوله فكل ما يعقل الى اخره ما نقل اما التعريف الاول فلا لسند
فيه اذ لم يصرح بان القيد الثانى فيه لاخراج الاضافات فلعله لاخراج لوازم الماهية اذ
يصدق عليها انها تعرض المعقولات الاولى فى الذهن كما انها تعرضها فى الخارج ولا تدل
العبارة على كون الوجود الذهنى بخصوصه منشأ العروض تم واما التعريف الثانى من
المستنبطين فالقيد الثانى لا يحتاج اليه لاخراج الاضافات التى عروضها بحسب الخارج
وهو ظاهر ولا لاخراج الاضافات التى هى لوازم الماهية اذ يمكن تعقلها عارضة لغيره

الخارج

لا يخفى ان هذه المناقشة لا تقدح فى التعريف اذ لم يتحقق مادة الانتقاض بانه لا يتوجه على ... التعريف ... يكون فيها ... الاستقراء فى ...

الاستقرائى

ويمكن ان يوجه بمعنى التعريف بانه لا يمكن تعقله الا عارضا لغيره فى الذهن بحسب الواقع فليس من لوازم الماهية لانه يمكن تعقلها لا مع تعقل معروضها ... للاحتراز ... الماهية ...

الخارج فلا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضة لمعقول اخر فى الذهن ولعل الواو
للتبيين ولعل الواو بعده للتبيين لا للاحتراز واما الثالث فظاهر ان قوله ما لا يعقل
الا عارضا لغيره يتناول الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير للاحتراز عنها ثم قوله
اذا قيل بتحققها فى الخارج محمول على التمثيل اذ لو لم توجد فى الخارج وكان اتصاف الماهية
بها بحسب الوجود الخارجى لم تكن معقولات ثانية ايضا كما علم من تحقيقه وهذا معنى ما فى
شرح المواقف بما يعرض المعقولات الاولى من حيث انها فى الذهن ولا يحاذى بها امر فى
الخارج ويمكن ان يجعل القيد الثانى للاحتراز عن لوازم الماهية كما سلف ولهذا تشتر مجال
واما التعريف الذى ذكره الشارح فلما لم يقيد العروض فيه بكونه فى الذهن لا غير شمل
الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير لاخراجها اللهم الا ان يتكلف باعتبار الحيثية حتى
يكون المراد ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر من حيث هو معقول اخر فيرجع الى ما فى شرح
المواقف وبالجملة لا استدراك فى ذكر هذا القيد وان فرض صحة الاكتفاء عنه بالعناية
وقد فصلنا الكلام ليحيط الناظر باطراف المقام قوله منافى لما سبق والمنافاة مبنية على
حمل الشارح كلامه عليه لا على ما حمله السيد قدس سره فلذا ان يقول فلك قرينة على ان
ما حمله به كلامه والشارح ان يجيب بانه خلاف الواقع فلا يصار للحمل عليه لم يصرح
به كيف والاطلاق ظاهر فيما ذكرت وانت خبير بانه انما يثبت لزوم المنافات على تجويز الشارح
تعين الحمل على الوجه الاخر ليلائم الكلام ويبقى النظر فى انه خلاف الواقع اولا قوله ادعا اول
معناه ما اليه قوله الا ولى اذ الحق الجزم بان الشيئية لا يمكن تعقلها مطلقا بانه يجوز كونها

عين الوجود اذ فيما ذكره الشارح اقتصار ظاهر فان كون مآل معناه الى الوجود لا ينافى نحو
تعقل احدهما مطلقا مع عدم جواز تعقل الآخر كذلك لتغايرهما فى المفهوم قوله سواء كانت
معقولات اولى او ثانية اقول اذا قيل بوجود الماهية من حيث هى فى الخارج كما هو مذهب
القدماء وهو المختار كما سيجى تصريحه بها فالحكم لا يعم المعقولات الاولى فان طبايع الاجناس
والفصول والانواع فى الماهيات الحقيقية موجودة فى الخارج على هذا التقدير واما المعقولات
الثانية فليست موجودة فى الخارج لان الموجودات الخارجية يجب وجودها فى الخارج غير
متحد معها اذ المعقولات الثانية سلوبية منها بحسب هذا الوجود فليس وجودها فى
الخارج وجود تلك المعقولات وح يظهر وجه التفريع واما تخصيص الشيئية بالتعرض له
من بين المعقولات الثانية مع اشتراكهما فى الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس توهم ان الشئ
جنس الاجناس وقد صنف بعض الحكماء رسالة فى رد هذا الوهم ونقل فى حواشى بعض
الكتب ايضا توهم ان الشئ المطلق موجود فى الخارج وينضم اليه الخصوصيات فتحصل
الاشياء قوله لا يمكن لجاعل آه هذا القائل لم يفرع الخلاف فى تمايز الاعدام على ذلك بل انما
فرع الخلاف فى تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام فلو لم يجرى فيها القيل لكان قولك
التمايز لكونها موجودة فى الذهن لم يكن تلك الاعدام معدومات متمايزة لخروجها عن
كونها معدومات والمحض انه لم يجعل الخلاف فى تمايز الاعدام خلافا مستقلا بل جعله فى
جزئيات الخلاف فى تمايز المعدومات فلا يرد ما ذكره قوله فرادة المعترض آه تخصيص المطلق
لم يتم لان العدم الخارجى يعرض لنفسه دائما وفيه نظر لان اللازم فى البعض لا يقدح فى الحكم

بان طبايع الكليات ليست موجودة فى الخارج

بثبوت

بثبوت المحمول لجميع الافراد فى بعض الاوقات غاية ما فى الباب انه يظهر فائدة لفظة
قد فى بعض الافراد دون البعض ويجوز ان يكون المعنى ان العدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض
لغيره من المفهومات وح فالتعميم ظاهر فان العدم سواء كان مطلقا او ذهنيا او
خارجيا قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره قوله فلا فرع بانه آه يلزم عليه ان يكون كل
جسم لا متحركا ضرورة اتصافه بالشكل مثلا الذى هو فرد اللامتحركية بل ان يكون
جميع الهيئات متصفة بنقايضها بما هى متصفة بها ويمكن الجواب بان الصادق على الشكل
هو اللامتحركة بمعنى انه ليس بمتحركة لا بمعنى سلب الحركة فاللازم منه اتصافه بانه ليس بمتحركة
لا بسلب الحركة وبمعنى اللامتحرك هو الثانى لا الاول ويستبان من هذا ان ما ذكره الشارح
فى بحث الوجود من ان اتصاف الشئ بنقيضه ليس بممتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشئ
فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم والخرنا قال ليس بلا بياض اذ اللازم
هو اتصاف الشئ بما صدق عليه نقيضه بالمعنى الثانى كما فى اتصاف الوجود بالعدم لا بالمعنى
الاول قوله ولا شك ان اتصافه آه اقول قد صرح الشيخ فى منطق الشفاء بمثل ما حققه الشارح
مع ظهوره فانه بعدما نقل ان بعض مفسرى كلام ارسطو قال انه لا يجب كون المحمول على العرض
محمولا على موضوع العرض كالموجود فانه يوجد العرض فى الموضوع وبعضهم قال ان كان المحمول
ذاتيا للعرض يكون موجودا فى موضوعه وان كان عرضيا فلا فقال واما نحن فنقول انه لا
يكون على كل حال موجودا فى الثالث فان الشئ اذا كان يقبل اللون لا بياض كان يقبل جميع الالوان التى
تقال على اللون قولا كليا ويوصف بها اللون وصفا عاما ولا كان فى ذلك الشئ اللون لم يكن

متحرك

فيه لونك ويكون بذلك البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون على البياض كليا بل اى شئ وجدت
فيه طبيعة عرض من الاعراض فيوجد فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض صفا
كليا **قوله** ثم ان هذا العدم المضاف الخ انت خبير بان اختلاف الحيثية التعليلية لا يجدي
منهما بل يجب ان يختلف موضوع التوجيه والتقابل فلا يجوز اجتماع المتقابلين بعلتين
مختلفتين فلذلك قال ان العارض للعدم هو حصة من العلم تخصصه به تخصص العارض
بالمعروض وهذا المعنى لا يقابل العلم بل هو نوع منه ومعروض معه علم والمقابل له
هو عدم العلم الذي تخصصه بالعلم سابق على العروض متصيرا بعد اعتبار عروضه للعدم
علم علم العلم ومعروضه موجودنا للعيان متغايران قطعا فان قلت معروض علم
العلم ان لم يتصف بالعلم المطلق لزم تحقق المقيد بدون المطلق وان اتصف به كان
موجودا وبعده معا قلت هو متصف بالعلم المطلق بمعنى انه سلب عنه شئ والعدم
بهذا المعنى لا يقابل الوجود وانما المقابل له العدم بمعنى ما سلب عنه الوجود فتامل
وهذا غير حاسم لمادة الشبهة فانه اذا قيل ان علم العلم الذي تخصصه بالعدم سابق
على العروض علم مقيد بقيد فيكون نوعا منه ولا يجتمع مع العدم في موضوع ولعل يكون
مقابلا له لم يندفع هذا الكلام بل الحق ان هذا العلم المقيد من حيث انه علم مقيد مع قطع
النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعلم مقابل له فالمنظور اليه في
الاعتبار الاول هو كونه علما مقيدا وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع العلم وسلبه فالموضوع
مختلف بالاعتبار وهذا كما ترى في نظايره مثلا في معالجة الشخص نفسه انه من حيث انه معالج غير

لا يخفى عليك ان الذي يسكن علم العلم الذي تخصصه سابق على العروض ... [illegible]

من حيث انه مستعمل علاج فان المؤثر هنا هو النفس من حيث ان له ملكة المعالجة والمتاثر
هو من حيث انه قابل للعلاج فهما متغايران بالاعتبار وكذا الحال في علم النفس بذاتها فان
النفس من حيث انه مجرد حاضر عنده وجوهر مجرد عالم ومن حيث انه مجرد حاضر عند مجرد
معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار وهذا التحقيق لما ذكره الشارح لئلا
يتوهم ان الحيثية تعليلية فاحسن التدبر **قوله** فظهر من هذا انه لم يكن لثبوت الحكم الاول
الشيخ وان صرح بما نقله لكنه قد صرح في الفصل الثاني لهذا الفصل بان مالا سبب له نسبة محمول
الى موضوعه فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يتبين البتة بيانا يقينيا بوجه وما يحقق هذا
بعد ما ابطل الوجوه المحتملة في كتاب البرهان وابطل جميعها بتفصيل مشبع كما هو دابه وهذا انما
يا تقرر ما ذكرناه فليتفكر فيه **قوله** واما المثال الثاني الخ لا يخفى ان هذا الجواب جار في الاول
وانما ابدل الجواب لا الاول لتحقيق المقام فان الجزئيات المشاهدة متيقنة من غير اطلاع على
السبب فلا بد من هذا التقييد **قوله** والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم فان قلت كلام
ذلك بل نقول العلة كونه مؤلفا معلول لكونه ذا مؤلف وهما معا فان المؤلف نسبة الى المؤلف
وكذا كونه ذا المؤلف فتقدم احدهما على الاخر غير بين قلت المراد بالمؤلف كونه ذا الجزء او
بذي المؤلف المحتاج الى المؤلف ولا شك ان علة الاحتياج الى المؤلف هو كونه ذا حقيقة ذاته
ذا الجزء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه وليس المراد بالمؤلف المفهوم المتضايف للمؤلف اذ لا يمكن
الاستدلال به على كونه ذا المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بابوة زيد على بنوة عمرو وبالعكس لانهما
معا وقد صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل بعينه حيث قال واعلم ان توسيط المتضايف قليل

من حيث انه حضور ... [illegible]

تحقيق البحث ... [illegible]

الجدوى في العلوم لان نفس علمك بان زيدا الخ هو علمك بان لم لنا او يشتمل على علمك بذلك
فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى فان لم يكن كذلك بل بحيث يجهل الحد بين له
لنا فانا تصورت نفس قولك زيد الخ وان مثال هذه الاشياء الاولى ان لا تنفي تماما فضلا
عن ان يكون برهانا فعلم ان مراد الشيخ في المثال المذكور ما ذكرنا **قوله** عليه علم العلة لعلة
المعلوم لا يمكن ان يكون في الخارج اي لا يمكن ان يكون علم العلة علة لوجود علم المعلول
في الخارج ولا ان يكون علة لعدم المعلول في الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرفا لا تصاف
بالعلية وذلك بديهي فلا يجدي المناقشة فيما ذكره في معرض التنبيه حيث قال لان اتصاف
الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه بان الاعدام قد تكون عللا للموجودات في الخارج
كعلم العدو او انتفاع المانع على انه يمكن ان يكون مراده بالعلية العلية الفاعلية اذ لو كان علم
العلة علة لوجود علم المعلول في الخارج لكان علة فاعلية له لاستغناء المعلول عن غيره
ولا يمكن كونه غير الفاعل كذلك فيندفع المناقشة فاستقم **قوله** وهي ما يكون منشأ انتزاعها
الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه اي لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه
وان كان لوجودها مطلقا مدخل فيه ضرورة انها ما لم توجد بنحو من الوجود لم يثبت
لها شيء وهذا امر معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا توهم بعض المحشين
انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم
المستندة الى الماهية فرع لحصولها فاجاب بان الماهية مستلزمة لحصول لوازمها معها بالقوة
وحصولها بالفعل من اسباب اخر وكان نحسب لوازم الماهية بلا مدخل فيه لوجودها اصلا

[illegible] ان يكون علمك بان زيدا الخ [illegible]

ان يقال

وليت شعري بعد ان يكون لازم الماهية ما تصور كيف يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل
ان اللازم على هذا التقدير يقتضي عدم حصولها بالفعل ما لم تحصل الماهية لا عدم حصولها
بالفعل مطلقا ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض لوازم الماهية لان الماهية تستلزم
الاتصاف بها بالقوة **قوله** والمراد بالعلة في نفس الامر الى قوله وعلم العلة بالنسبة الى
علم المعلول من هذا القبيل اقول لا يخفى ان لازم الماهية ما يمتنع انفكاكه عن الماهية [illegible]
مطلقا بمعنى ان يمتنع وجودها بدونه لا اتصافها باللازم ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم
مستلزما لتعقل اللازم الا ترى ان الزوجية لازمة لماهية الاربعة ولا يلزم من تعقل
الاربعة تعقلها وكذا تساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة الى المثلث فاندفع ما توهم
بعض الفضلاء من ان علية علم العلة ليس من لوازم الماهية لانه قد يتصور علم العلة
ويشك في عليتها فانه لا يلزم من التصور بين العلم بعلم المعلول الا اذا كان الثاني مقرونا
بالتصديق بالعلية ومنشأه عدم اتقان معنى لازم الماهية فانه كما اشار اليه ما لا ينفك
الماهية في وجودها عن الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا بذلك الوجود او لا
ان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا تنفك الماهية في وجودها الخارجي عن الاتصاف به
سواء كان موجودا في الخارج او لا كالتناهي والانقطاع فانهما لازمان للجسم بحسب الوجود
الخارجي مع عدم وجودهما فيه فاستقم كما امرت **قوله** والمراد بالعلة في نفس الامر اعم من
الاطلاق الخارج على هذا المعنى بل الاطلاق نفس الامر على هذا المعنى غير متعارف فضلا
عن ان يكون كثيرا شايعا فان اتصاف الماهية بلوازم الوجود الخارجي وكذا بلوازم الوجود

[illegible] الثالث [illegible] اللازم الماهية [illegible]

الذهني نقصان بحسب نفس الامر باتفاق العقلاء فبطل ما قاله في توجيه كلام الشرح ولو
في الجواب ان يقال الفرق ان نفس علم العلة متصفة بالتقدم على علم المعلول بالذات
ووجوده في الذهن شرط الاتصاف بخلاف نفس علم المعلول فانه غير متصف بالتقدم
على علم العلة بالذات بل انما يتصف بالذات وجوده في الذهن بالتقدم على وجود علم
العلة في الذهن فان العقل انما يحكم بالترتب هناك بين العلمين فيقول علم العلة
تقدم المعلول وههنا بالترتب بين وجودي العلمين في الذهن فيقول وجد علم
المعلول في الذهن فوجد علم العلة فيه فالوجود الذهني في الاول شرط للاتصاف
بالتقدم وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح ان يقال علم المعلول تقدم علم العلة فيه
فعلى هذا المعنى قول المص وان جاز في الذهن انه يجوز ان يكون علم المعلول علة لعلم العلة
بحسب اتصافهما بالوجود الذهني اعني ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني علة لاتصاف
الثاني به كما اشرنا اليه سابقا ويمكن ان يقال تقدم علم العلة على علم المعلول باعتبار وجوده
في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيه لا يكون الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج
فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود وتقدم علم المعلول على علم العلة من حيث
خصوص الوجود الذهني فحينئذ الفرق ظاهر ويمكن توجيه كلام الشارح بذلك بان يقال يكفي
علية باعتبار الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني انما يكون
منشأ العلية فيه نفس ذات العلة فيكون قول الشارح والمراد بالعلية في نفس الامر من
قبيل التفسير باللازم للتعيين ولا يكون غرضه تفسير نفس الامر بذلك المعنى وفيه نظر لانه

المقدمة

المقدمة المذكورة ممنوعة وبعد ثبوت ذلك وكلام كذلك انه جعل علية علم المعلول
بالنسبة الى علم العلة من لوازم الوجود الذهني لعلم المعلول وذلك يقتضي ان يكون
الموصوف بالعلية نفس علم المعلول الا ان يكون الموصوف بها وجوده الذهني فان اللوازم
الوجود الذهني ما يتصف بها الماهية نفسها بشرط وجودها في الذهن كالكلية و
الجزئية مثلا لا ما هو وصف للوجود الذهني وليس الامر في علم المعلول كذلك
عنده اذ ليس نفسه علة لنفس علم العلة اصلا كما صرح به في اخر البحث نعم ينبغي تغيير
اللوازم في هذا المقام فالوجه اذن ما ذكرناه فليتأمل قوله يحتاج الى التكلف اقول
اطلاق الوجود والعدم على الثبوت والسلب غير عزيز ثم حمله على مسئلة مشهورة
في علم المنطق اولى من حمله على غيرها مما لا حاجة فيه ويتعلق بها ولا يتعارف البحث عنه
على ان المص ذكر كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب كالمواد الثلث و
مباحث الجنس والفصل قوله في الحاشية اما على التقدير الثاني فظ واما على التقدير
الاول فلما ذكره بعض المحققين من انه اذا حكم على امرين متنافيين لا يمكن اعتبار هذه القضية
موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضي ثبوت الموضوع وصدق
الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب في مثل هذه القضية اجتماع
المتنافيين ثبوت الموضوع ولا ثبوته اقول من البين انه اذا اعتبرتها سالبة لم يكن المحمول هو
العدم اذ ليس معناها سلب العدم على انه يلزم اجتماع المتنافيين في العلم الخارجي ثم وكذا
في العلم الذهني بل في العلم المطلق ايضا اذا قيد بقيد يصلح ان كانت القضية ممكنة ثم

بشرط الوجود الذهني نسخه

مباحث المواد الثلث

وعلى التقدير بين يكون النسبة سلبية قال

على تقدير ان يتنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقهما لا من اعتبارهما معه بغاية
الامر انه لا يحتاج تكون كاذبة ولكنها لا يخل بالمقصود ههنا فهو يثبت احدى المواد بجنب نفس
الامر غايته ما في الباب انه يكون المادة حينئذ هي الامتناع وفي حاشية اخرى منقول عن الشارح
في هذا المقام وعلى التقدير لا وقف لنا سيأتي من ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى رابطة
بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما آخر سواه واذا كان العدم محمولا من غير رابطة
اخرى يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية اقول فيه ما سيأتي
على ان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وباتصافه في نفسه كيف وصحيح تعليل
الاول بان الثاني بان يقع هو مسلوب عن نفسه لا انه سلب عنه في نفسه على ان ذلك في الحقيقة
قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فيصير المآل الى ان العدم
ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو بيان كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم
محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بالبديهة ان اى مفهوم قيس الى مفهوم آخر فللعقل
ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب والعدم من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه
عنه او ايجابه له فتأمل **قوله** فالاولى الخ اقول كان المصنف انما ذكره دفعا للتوهم من يتوهم ان المعاني
المذكورة ههنا غير الكيفيات المذكورة في المنطق فصرح بانها هي بعينها معتبرة في محمول
معين هو الوجود **قوله** اللهم الا ان يقال لا يخلو من ان وجدان صحيح فان اى مفهوم
نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد من رابطة بينهما اذ لا بد بعد تحققهما من تصور
النسبة الحكمية وانه ان وقوعها او لا وقوعها او من ادراك التسوية او انتفائها على وجه

الاذعان

الاذعان على اختلاف رأى القدماء والمحدثين ولا تفرقة بين مفهوم في هذا الحكم فتشهد الفطرة
السليمة بفساده ولهذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين
والنسبة الايجابية او السلبية والمتأخرون بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم
النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم ونقل الى اذا اعتقدت زيدا مثلا ان مفهوم الوجود يكفي
هذان المعقولان في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما وتاييد هذا بقول
العجم زيد هست وزيد نيست بلا ذكر الرابطة لا ينجح اصلا كيف وعلم الذكر على تقدير
التسليم لا يدل على انتفائه على انهم يقولون زيد موجود است وزيد موجود نيست وفي اللغة
العربية وغيرها من اللغات التي شعرنا بها لا يفرق بين الوجود وغيره وهذا كله مع ان الحقايق
لا تقتنص من الاطلاقات العرفية من اثبات امثال هذا في بطون الادراك فقد صح ان ذلك
اضحوكة للناظرين واحدوثة للغابرين **قوله** وعلى ما ذكره يلزم الخ اقول للقائل ان يقول
لا يلزم من كلام المص علم اختلافهما لان الشيء قد يتعقل بصورة تطابقه وقد يتعقل بصورة
لا تطابقه نظير ذلك ما يقولون ان النسبة باعتبار ثبوتها في الخارج تسمى نسبة خارجية
وباعتبار العقل تسمى نسبة ذهنية ثم قد تطابق النسبة الذهنية الخارجية وقد لا تطابقها
قوله وعلى راى قدمائهم قال الشيخ في الشفاء واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع
لا التي بحسب ماهيته ونفس معناه بل بالفعل انه كيف هو لا التي بكونه في كل نسبة الى الموضوع
بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب او لا دوامهما
تسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول بدايم يجب صدق ايجابه فتسمى مادة الوجوب

وكل نسبة محمول الى موضوع

موجبة كحمل الحيوان عند الانسان وبدوام يجب كذب الايجاب وتسمى مادة الامتناع
كحمل الحجر عند الانسان او لا يجب ولا يدوم احدهما وتسمى مادة الامكان وهذه الحال
لا يختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة يوجد لمحمولها هذه الحال بعينها فانّ محمولها
يكون صدقا عند الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن ايجابا انتهى ويمكن ان يوجّه
كلام المص انه تثبت المواد الثلث في كل قضية سواء كانت موجبة او سالبة وذلك لان
كون المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ ولا كونها في الموجبة كيفية النسبة
الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية كما هو راى المتأخرين بل يصح على التقديرين
فان قوله وكذا العدم مشعر بثبوت المواد الثلث على هذا التقدير وهو لم يبين ان يكون هي
بعينها المواد الثلث الثابتة على التقدير الاول بل وغيرها لان المادة الثابتة على تقدير
حمل العدم محمولا غير الثابتة على تقدير حمل الوجود محمولا بالضرورة فكذا الثابتة على
تقدير حمل الوجود رابطة غير الثابتة على تقدير حمل العدم رابطة لانا نقول ليس مدلول
عبارة المص الا ثبوت المواد الثلث على التقديرات الاربع واما تغايرها واتحادها فلكونه
عنه وانما يعلم من خارج وكون الثابت على تقدير محمولية العدم غير الثابت على تقدير محمولية
الوجود لا يدل على كون الثابت على تقدير حمل العدم رابطة ايضا غير الثابت على تقدير حمل
الوجود رابطة قوله حيث خصها بالكيفيات الثلث يمكن ان يقال انه لم يحصرها في الثلث بل
خصها بالذكر لانها المبحوث عنها هيهنا فان قلت قوله هي الوجوب والامكان والامتناع ظاهر
في الدلالة على الحصر قلت انما يدل على حصر الكيفيات المذكورة وهي الثابتة في كل قضية على

على تقدير حمل العدم رابطة غير الثابتة على تقدير حمل الوجود محمولا فقط

فلكون الثابتة الى قوله محمولا غير موجود في بعض النسخ

الثلث فقدم

حصر

حصر الكيفيات مطلقا قال الشارح في الحاشية قال السيد في هذا الموضع وان اصطلح
عنده على ما ذكره لزم ان يكون تلك الجهة مطابقة للواقع دائما لثبوتها في نفس الامر
كالمادة على قوله وليس كذلك فانك اذا قلت كل حيوان جسم بالامكان الخاص كانت مادته
الضرورة وجهته الامكان الخاص وكانت ايضا القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع
ونفيه بحيث لان جهة هذه القضية على ما اصطلح عليه من عنده يكون الضرورة لا الامكان
الخاص نعم جهة هذه القضية على ما اصطلح عليه العلماء يكون الامكان الخاص فيتم هذه
القضية كاذبة على اي حال هذا كلامه في الحاشية واقول هذا كلام نقله السيد في ضمن
السؤال واجاب عنه ولعل مقصودنا انا لا نرى هذا الاصطلاح حتى يلزم بطلان امرين مسلمين
عند الكل لان احدهما ان المادة في مثل هذا المثال المذكور هو الضرورة والجهة هو الامكان
الخاص والثاني ان كذب مثل هذه القضية لعدم مطابقة الجهة للواقع بل يلزم على هذا
الاصطلاح ان لا يكون هذه القضية موجهة واذا خالف الاصطلاح امور كثيرة مشهورة
بين القوم من غير باعث يعتدّ به كان في القوة الخطأ قوله والجواب ان المراد الخ اقول لعل غرضه
ان المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها وذلك يدل على ان معناه في اصطلاحهم
ما يختص بالوجود في نفسه فانهم اذا اطلقوا الواجب بالذات لم يريدوا الا هذا المعنى
اذا ارادوا غيره قيدوه وذلك انه يكون حقيقة عرفية فيه ولا يضر في ذلك صحة الاطلاق
على المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا فيما بينهم الا عند القرينة نعم قد يتجاوز اللفظ قد يشتهر في
بعض افراده بحيث يتبادر منه عند الاطلاق من غير ان يصير مجازا في غيره كما قيل في الوجود

والله اعلم

حيث اشتهر في الخارج مع انهم ينسبونه الى الذهن بغير تأمل بالامر في ذلك هين قوله
اى قسمة كيفية آه اقول الظاهر ان قسمة الكيفية الى الثلث ليست بحاصرة والقسمة الحاصرة
تجري في النسبة بان يقال كل نسبة فاما واجبة او ممكنة او ممتنعة او في المحمول باعتبار نسبته
الوجود او في الموضوع باعتبار نسبة المحمول اليه كما يشعر به تقرير الشارح للقسمة فالظاهر ان يقال
اى قسمة المفهوم باعتبار هذه الامور كما ذكره الشارح الاصفهاني قوله ولا يتصور الا في ما له
ذات الخ كيف يوافق ذلك ما اورده الشارح على قول المص والوجود الذى هو عليه القسمة فان
اكثره يرد عليهما في الجملة قوله قلنا هذا الخ اقول اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح
به يكون التقسيم بالحقيقة للممكن فلا يرجع الى طائل فانه لا يخفى على المنصف ان الغرض من هذا
التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع عليه اثباته وكلام الشيخ لا يدل على ما حمله عليه بل
غرضه ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الواقع
الى ان يتبين بالبرهان وجود الواجب كيف وقد فرع عليه خواص الواجب باسرها
وعلى ما حمله الشارح عليه يكون هذا القسم ممتنعا فكيف يوصف بخواص الواجب والعجب
انه ليس في عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذى بنا في كونه عين الوجود بل هو على ما صرح
به اولا فلا مانع من حمله على ما هو الظاهر فانه لا شك انه يصح ان يقال السواد اذا اعتبر بما
يجب كونه سوادا فكيف يجعل هذه العبارة مؤيدا للتوجيه بتحقيق مذهب الحكماء
ان معنى الموجود عندهم اعم من ان يكون شيئا متصفا بالوجود او عين الوجود القائم
بذاته سواء كان اطلاقه على هذا المعنى حقيقة في عرف اللغة او مجازا فلا يلزم كونه وجود

تقسيم

مغاير له كما هو المتبادر الى الاوهام من ظاهر اللفظ قال بهمنيار في التحصيل اذا قلنا كذا
موجود فليس نعني به ان الوجود معنى خارج عنه فان كون الوجود معنى خارجا عن الماهية عرفنا
ببيان وبرهان وذلك بحيث يكون له ماهية ووجود كالانسان الموجود ولكنا نعني به ان له
في الاعيان وفي الذهن وهو على قسمين قسم ما يكون في الاعيان وفي النفس بوجود يقال
وقسم ما لا يكون كذلك وقال فيه ليس يجب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن
الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون في الاعيان مقترن بشيء ما وبعضه لا يقترن
بشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذى لا سبب له لو كان متعلقا بشيء كان ذلك الشيء
سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له وقال فيه ايضا ان نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء
الشمس الى ما سواه الذى بسببه يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء ثبات
بذاته لكنه يغاير الاول بان الضوء محتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع
الشيخ في التعليقات ماهية الحق الاول هو الوجوب قال بعض المحققين في شرح الاول
وجود محض غير عارض لماهية اصلا وانما نقلنا مقدمات هذا الكلام من الشيخ ونقل
القول فيه بما نقله يفضي الى التطويل وقال في الشفاء كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول
وسائر الاشياء غير الواجب فلها ماهيات تلك هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها
وجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض منه عليها الوجود فهو مجرد
الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها
ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود

المطلق المشترك فيه ان كان موجودا فهذه صفته فان ذلك ليس هو الوجود بشرط السلب
بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاولى الوجود مع شرط لا زيادة تركيب فهذا الاخير
هو الوجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك
زيادة وكل شيء غيره فهو زيادة وقال المحقق في شرح الاشارات كل ما لا يدخل الوجود
في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو
عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية
فانه يوجد من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب لا الوجود المشترك
الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس
جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته اقول لا يخفى مما نقلناه ومما تركناه من تصريحاتهم
تلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى عن كل جميع
القيود والاعتبارات الغير به فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته
اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو ذاته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه
ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى انه اثر الفاعل
بجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته
بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وفوق ما ذكرنا الحقين منهم ان ليس للممكنات اتصاف حقيقي
بالوجود بل لذلك الوجود الواجبي له علاقة بها مصححة لاطلاق المشتق عليها كما في بل
متمول ومادة متمر وكان في لفظة الموجود مناسبة لهذا المعنى فان قلت ان كان معنى

الموجود

الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه
حقيقة والا لكان تابعا ومتبوعا لنفسه هف بل يكون موجودا بسبب عروض حصة
من الوجود المطلق له فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعم من
ذلك ونفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات
كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا
على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي هو عبارة عن عدم القيام
بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه
مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال
الشيخان ابو نصر وابو علي في تعاليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز
معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره
والفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره ان الاول ليس تابعا لغيره بخلاف
الثاني فانه تابع لغيره فيكون وصفا له نظيره في ذلك بان نفرض الحرارة قائمة بذاتها
فيظهر عنها الآثار المطلوبة منها فيكون حرارة وحارا اذ لا نعني بالحار الا الذات
التي يحصل منها تلك الآثار بخلاف الحرارة القائمة بغيرها فان وجودها انما هو
لغيرها فيكون تابعة له فيصير الغير بها حارا وكذا لو فرضنا الضوء قائما بذاته
كان ضوءا لنفسه لا لغيره فيكون ضوءا ومضيئا لا بضوء يعرض له بل بذاته بخلاف الضوء
القائم بغيره فانه موجود لغيره فيكون الغير به مضيئا وبالجملة لا يجدي المناقشة في الاطلاق

اللفظ فانه ترجيح الوجه لغوي والغرض تحصيل المعنى المشترك فيه سواء كان اطلاق اللفظ
عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد هذا فنقول هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات
الثانية وهو ليس عينا لشيء منها لحقيقته نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما ان مصداق
حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان ما به
الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته
بذاته فانه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه
الوجود المطلق بخلاف غيره فالوجود المجرد والذي هو ذات الواجب يقتضي بذاته مصداق
المطلق عليه فالمقتضي هو الوجود المجرد والمقتضى هو مصداق المطلق عليه وهو صحيح
سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام او الايجاب فيندفع ايراد الشيخ ويمكن ان يجاب
ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء غيره على نحو ما قالوا
الجوهر قائم بذاته واراد به سلب قيامه بالغير انها تم بنوا الامر في التقسيم على ما يسبق في
بادي النظر من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كما تقتضيه ذاته او لا لانه من المهية اولا فان
ذلك مما يتبادر الذهن اليه في اول قبوله ثم اذا انتهت النوبة الى التفحص البالغ ظهر بالبرهان ان
حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه
اياه فكانهم تسامحوا في تلك الامر الى ان يتبين جلية الحال ولمثل ذلك كثيرة في كلام
الحكماء ومنها انهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلثة لانه ترتبا وعلى انه في بادي النظر
هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركبه من الهيولى والصورة ظهر ان القابل المعد

جزؤه لا هو ومنها انهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج بناء على انقسامه الى
السنين والشهور والايام والساعات وعدوه من اقسام الكم ثم عند تحقيق الحال صرحوا
بان الزمان الممتد غير موجود في الخارج بل يمتنع الوجود فيه وان الموجود فيه هو الان السيال الذي
يرتسم في الخيال وكذا في الحركة ادعوا في اول الامر وجودها وتقدرها بالزمان وانطباقها
على المسافة وحكموا بكميتها بالعرض ثم آل التحقيق الى ان الموجود هو التوسط الذي
يرتسم في الخيال من ذلك الامر الممتد وانه امر موهوم لا غير وبالجملة من النظاير وقد عثرت
بعد ذلك على نص من قبل الشيخ يفيد ما كان ما مهدنا حيث قال في التعليقات كل ما يقال له
انه موجود فانه اذا اعتبر بذاته من غير اعتبار شيء آخر فاما ان لا يكون موجودا او يكون فان
واجب الوجود لذاته على القسم الثاني وممكن الوجود لذاته على القسم الاول وهذه القسمة
لا تقتضي ان يكون ما هو من قبيل القسم الثاني معناه معنى الوجود اذ ليس كذلك بل يعلم ذلك
من شيء خارج عن القسمة يظهر عند ذلك ان واجب الوجود لذاته ذات لا يمكن ان يتصور لا موجودة
هذه عبارته ولقد اسمعنا في الاطناب حتى كاد يفضي الى الاسهاب لكن دعى اليه الحاجة على
الطلاب ازاحة لغشاوة الارتياب عن ابصار اولي الالباب فعرضنا المقصود الحكماء على
الاصحاب فعذري في تكثير النقول في هذا الباب انه مع تلك النصوص ربما انحرف
بعض الناظرين في هذا الكتاب عند تصوير مقصد القوم عن صوب الصواب قوله والحمل
في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود معا هذا القائل جعل الوجوب
كيفية لنسبة الوجود الى الموجود فانه انما كان كذلك لو كان كافيا في تحقق الوجوب لا يلزم

منه ان يكون الوجوب ايضا كيفية في نسبة المفهوم المردد بل ولا يجوزه ايضا وان التزم جوازه
فلا محذور غير قوله وايضا يلزم ان يكون الوجود الخاص الممكن واجبا والعدم الخاص الممكن
ممتنعا فان قلت لا محذور في كون العدم الخاص ممتنعا لذاته بل يكون ذلك في الواقع قلت
مراده بالعدم الخاص رفع مطلق الوجود عن مفهوم مخصوص وعلى التقدير المذكور يلزم ان
يكون ذلك العدم ممتنعا لذاته مطلقا اي ذهنا وخارجا فلا يصح اسناده الى الشيء اصلا
اذ العدم المطلق لا ينسب الى الشيء بديهة هذا وفي بعض النسخ والعدم الخاص للممكن وهو
اولى والظهر بما ذكرنا من الجواب يندفع ما يتراءى من ان الشيء غلط امتناع وجود الشيء في
نفسه بامتناع ثبوته للغير فان اللازم على التقدير المذكور كون العدم الخاص ممتنعا في
نفسه ولا ينافي في ذلك ان يكون ممكن الثبوت للغير كما في علم الممكن وواجب الثبوت له
كما في علم الممتنع قوله فان من هذا من الافتقار في ذاته الى الغير فيستلزم افتقاره في الاتصاف
اليه بحكم ضرورة ان الاقتضاء فرع الذات فلا يكون واجبا بالمعنى الثاني لان المعتبر
فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو المصرح به في بعض عباراتهم وهو المتبادر
عند الاطلاق ايضا وهذا هو مراد المجيب لا ما حمله الشارح عليه كيف ولو كان المراد ذلك لكفى
فيه افتقار الوجود الخاص الى علته وكان يقول فيكون خارجا عنه وهو ايضا قوله يلزم
ان يكون ذات الباري تعالى موجودا بوجود بل لا يخفى عليك بعد ما سبق ان ذاته تعالى
موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى شيء ووجود
بل هو وجود بحت باعتبار ان خلاف غيره من الماهيات كما لا يمكن تحليله

وهو كذلك خلا

نفسه

ايضا

ايضا الى ماهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة
يعرضها في الاعتبارات في ضمن مختلفة تسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب فالهو هو
باعتبار انه يترتب عليه الآثار موجود وباعتبار انه بذاته منشأ ذلك الترتب وجود كما
انه باعتبار انه يمتنع فرض الشركة فيه متعين وباعتبار ان ذاته منشأ ذلك الامتناع
تعين وقس عليه ذلك في سائر صفاته مثلا فهو باعتبار انه تنكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان
ذاته منشأ ذلك الانكشاف علم وكذلك القدرة والارادة والى مثل هذا اشار الشيخ ابو نصر
في تعليقاته حيث قال الواجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله يعني بذلك ان ذاته علم باعتبار
وهي بعينها قدرة باعتبار وهكذا الا ان شيئا منه علم وشيئا آخر قدرة حتى يلزم التركب
في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا آخر قدرة حتى يلزم التكثر في صفاته الحقيقية قوله
فهذه الاحتمالات ثلث لا مزيد عليها لا يتوهم ههنا احتمال آخر وهو ان يكون الوجود جزءا
مثلا لانا نقول المقسم هو مرتبة الموجود والوحدة معتبرة في هذا المقسم ومرتبة الموجود
الذي ذكرتم مركبة من مرتبتين فان مرتبة احد جزئيه مرتبة عين الوجود ومرتبة الجزء الآخر
لا يخرج عن القسمين الآخرين فيخرج عن المقسم بقيد الوحدة فتامل قوله ولا يخفى على ذي
مسكة الى قوله التي هي حال الواجب اقول قد تقرر فيما تقدم معنى كون وجود الواجب عينه
وتبين انه ليس وجود الممكنات عينها بهذا المعنى فان العقل يحللها الى ماهية ووجود
لذلك تشك في وجودها بعد تصورها بالكنه ولا ينافي ذلك علم زيادة الوجود عليها
في الخارج كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة اعلى مرتبة في الموجودية قوله اقول ان هذه القسمة

عينا خلا

الثالثة يكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه يمكن حمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من
وصفها بمنع الخلو مع قوله في الممكنات اذ لو كان مراده التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم
للمفهوم الكلي لا الافراد ولا يتوهم فيكون ترديد الشيء بين نفسه وغيره لانا نقول مراده ان هذا
الترديد في الماهيات الممكنة يكون على سبيل منع الخلو ولا يلزم منه ان يتحقق بعنوان الامكان
قوله الا ان يراد آه فيه بحث اما اولا فلانه اذا تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم مثلا
بالاضافة الى ذات واحدة كما قرره لزم تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق ضرورة
ان صدق المقيد على المقيد يستلزم صدق المطلق على المطلق في الجملة والجواب ان مراده نفي
تصادقهما على سبيل الحمل المعتبر في القضية الطبيعية وهو غير لازم من تصادق المقيدين
ولا يتحقق ان تصادق المقيدين ليس بطريق الحمل في الطبيعية بل الحمل المتعارف فالفرق بين المطلقين والمقيدين
الاولى ان يقال ان نفي التصادق الكلي في المطلقين واثباته في المقيدين فاسد لانه
لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما صادق على مطلق مفهوم الاخر كليا بل انهما يتصادقان كليا اذا
اخذا مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال المذكور فان القيام عند مجيء علي عند زيد
مثلا يصدق عليه انه بالنسبة الى العدو اكرام وبالنسبة الى الولي انه اهانة فان معنى الاكرام
هو الفعل المنبئ عن كرامة متعلقه ومعنى الاهانة هو الفعل المنبئ عن هوان متعلقه والقيام
المذكور دال على كرامة متعلقه وهوان وليه فيكون اكراما بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة
الى الولي وانت خبير بان التصادق الكلي في المطلقين لازم من التصادق الكلي في المقيدين
لانه اذا كان كل وجوب بوجود ممتنعا بالنسبة الى العدم تلك الماهية وبالعكس يكون كل وجوب

ممتنع باجاب قد

هذا المطابق في توجيه كلام الشارح لا يخفى ... تامل

في الجملة

الوجود وامتناع العدم وبالعكس فلا فرق في ذلك ايضا بين المطلقين والمقيدين ثم لا يخفى
ان التصادق في مثل هذا لا يتوقف على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون
اهانة لعمرو ويبعد لاحد المتغاسلين خسران الاخر واما ثانيا فلما تبين من ان ذلك انما
يعقل في محل النزاع اذ كان هناك شيء يكون بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس الى
العدم امتناعا وذلك كما ترى واما ثالثا فلان للقائل ان يقول في المثال المذكور لا اكرام
هو مجموع الفعل الدال على الكرامة مع قصد الاشعار بها فالقصد معتبر في مفهومه وكذا
قصد الاشعار بالهوان معتبر في مفهوم الاهانة فلا يتصادقان واطلاقها على الغرض
ربما يكون بطريق المسامحة فان قيل كلام الشارح منع وما ذكر من المثال سند فالكلام
عليه غير مفيد قلنا ان يقول كلام السيد السند منع وما ذكره في صورة الدليل سند او
لا امر في مثل ذلك هين والجواب عن هذه المناقشة لا تجدي كثيرا لانه يصدق على القيام
المذكور الفعل الدال على كرامة الاعداء وكذا الفعل الدال على هوان الاولياء وذانك
المفهومان مبدآن للاشتقاق متغايران متصادقان مع ان احدهما متعلق بالاولياء
والاخر بالاعداء سواء كان لفظ الاهانة والاكرام موضوعين بازائهما في عرف اللغة
ويكون مقارنة القصد شرطا لا داخلا في مفهوميهما او موضوعين بازاء المجموع المركب
منهما ومن القصد فان ذلك لا يقدح في المقصود قوله اقول فيه ما قد بحثنا فيه ما مر بالحقيقة
ايضا قوله واعترض عليه آه المراد بالصدق صدق حملها اشتقاقا وما هو صادق
اشتقاقا على العدم لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يمكن اتصاف العدم به لان

المراد بالصدق صدقهما اشتقاقا خ صح

المراد بالصدق صدقهما وحملها اشتقاقا ز

قوله الى ان يقوم البرهان على امتناع الموقوف عليه كليا فانه لم يستلزم امتناع الموقوف

لانه صفة آه لا يخفى ان الحال قد يحتاج اليه المحل كالصورة بالنسبة الى الهيولى الكلية الكبرى

ممنوع قوله فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر في

الخارج اقول تحقيق المقام ان معنى الاتصاف في نفس الامر في الخارج هو ان يكون الموصوف

بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه ومصداقه ولا شك

ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه

لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون

الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه

مثلا مصداق الحمل في قولك زيد اعمى هو زيد بحسب وجوده في الخارج فانه في ذلك النحو

على وجه يصح للعقل انتزاع العمى عنه بان يقاس بينه وبين البصر فيجده مسلوبا عنه بالفعل

ثابتا له بالقوة النوعية فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا لوجوده موصوفا في الخارج

على وجه يصح للعقل انتزاع تلك الصفة عنه والحكم بثبوتها له وظاهر ان صدق هذا الحكم

لا يستدعي ثبوت امر سوى الموصوف المعين على الوجه الخاص فلا حظ للسلب من الوجود

الخارجي لانه منتزع عن امر موجود في الخارج وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني

فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير سببا لانتزاع

العقل الكلية منه ثم حمله عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون

وجود الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل فلك الاتصاف بل ان يكون الموصوف

للاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده في الموصوف فتجويزه فيه تجويز

لوجوده وقد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة

بالسواد والبياض وغيرهما من الامور الممكنة المعدومة وهو سفسطة ظاهرة كما سيذكره

الشارح في شرح قوله لزم امكان الواجب لانه تعالى نفى ما يذكره من اتصاف الموجود بالسواد المعدوم

وهو ظاهر البطلان ومن لا يجوز فيه من اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم ولا استحالة فيه

كما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول ما قرره ثمة ان التزام اتصاف المعدومات

الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ليس بسفسطة حتى يستغني عن البرهان في ابطاله

فلما قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وانتفى الاتصاف المفروض

ههنا انما هو على وجه لا يظهر آثاره كما في اتصاف المتخيل بالصفات المتخيلة له وكلام

في ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا يكون مظهرا لآثاره كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت

في الاتصاف فان اتصاف المعدومات والموجودات بالامكان سواء من غير تفاوت اصلا

كما يشهد به البديهة وسيجيء ما يقرره قوله اذ لا يمكن ان يتوقف آه بل يمكن فان الامتناع على تقدير

وجوده يتوقف على وجود موصوفه لعدم الممتنع والموقوف على المحال محال فلما كان وجود

الامتناع محالا جاز ان يستلزم محالا كما سنا هو حيث تتحقق علاقة اللزوم كما ظهر

ولمانع ان يمنع كون الموقوف على المحال محالا لذاته غايته ما في الباب ان يكون محالا

بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفاء المعلول لازم مع انه ممكن في نفسه يتوقف على انتفاء

الواجب وهو محال لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف بخصوصه يستلزم امتناع الصفة

باعتبار هذا النحو من الوجود هو الواقع الذي يعتبر فيه مطابقة الحكم ولا مطابقته لذلك
الموجود في الخارج هو بعينه مطابق الحكم عليه بالعمى وغيره من الصفات التي يتصف بها في
الخارج سواء كانت موجودة فيه اولا والاتصاف من حيث انه موجود في الذهن هو الواقع
المحكي عنه بالحكم عليه بالكلية وغيرها من الصفات الذهنية فهذا معنى محصل عند العقل
السليم لا يقال الاتصاف نسبة فلما تقتضي وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفة لانا نقول
مطلق تحقق الاتصاف يقتضي مطلق تحقق الطرفين وكذا تحققه في الخارج او في الذهن
يستدعي تحقق الطرفين فيه لكن الاتصاف ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة
فيه بل هو متحقق في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين في الذهن وانما استلزم الاتصاف
في الخارج تحقق الموصوف في الخارج من حيث ان الخارج ظرف لنفسه فان معناه كما مر هو
ان يكون ذلك النحو يجب في ذلك النحو من الوجود بحيث يصح ان يحكى عنه بهذا الحكم فان
قلت قد صرح الشيخ في الفصل الخامس من الهيات الشفاء بان ما لا يكون موجودا في نفسه
يمتنع ان يكون موجودا للشيء قلت غرضه ان ما لا يكون موجودا في نفسه اصلا يستحيل ان يكون
موجودا للشيء وهو حق فان المعدوم المطلق لا يخبر عنه ولا يخبر به وكلامنا في ان وجود الشيء
لغيره في الخارج بمعنى كون ذلك الغير متصفا به فيه لا يستدعي وجوده فيه واستدعاء وجوده
مطلقا لا ينافي ذلك كما اشرنا اليه والذي يدل على ان مراد الشيخ ما ذكرناه انه استدل به
على ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه ولان معنى قولنا المعدوم كذا انه يصف كذا موجود
للمعدوم فلا يخلو من ان يكون ذلك الوصف موجودا في نفسه او معدوما فان كان موجودا

فيكون

فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف موجود لا محالة
فالمعدوم موجود هذا خلف وان كان معدوما فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء
فان ما لا يكون في نفسه موجودا يستحيل ان يكون موجودا للشيء انتهى هذا موضع الحاجة من كلامه
وحاصله ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه اذ لو كان موجودا في نفسه بنحو من انحاء الوجود كان
الموصوف موجودا بالاولى وان كان معدوما مطلقا لم يمكن ثبوته لغيره لان ما لا تحقق له
اصلا لا يمكن انتسابه الى شيء ما فان قلت الوصف ثابت للغير في الخارج فهو موصوف بالثبوت
للغير فيه فيكون موجودا فيه بناء على تلك المقدمة قلت الخارج هيهنا ظرف للثبوت الذي
هو المحمول لا للاتصاف فان الاتصاف بذلك انما هو في الذهن ولقد انتهى كلامنا الى ما لا
مطمع فيه من الارتياب والله الموفق للصواب قوله ولا شك ان الامور العينية اذا كانت
معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها لان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف
الموجود ولا المعدوم بها اتصافا يترتب عليه الآثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود
بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم
بذلك الاتصاف واما الاتصاف الذهني الفرضي كما في تخيل الجسم ابيض فيجري في الموجود
والمعدوم فانه كما يمكن تخيل الجسم المعدوم ابيض كذلك يمكن تخيل الجسم الموجود ابيض
مع انتفاء البياض عنه في الواقع وقد سبق الى ذلك اشارة قوله والحق في الجواب انه لا يخفى
بعد ما تقرر من ان وجوب الواجب عينه علم ان منع هذا الجواب كيف ولو كان الذات علة
لوجوبها لكانت متقدمة بالوجوب على وجوبه ضرورة تقدم العلة بالوجوب على

المعلول فوجوبه متفرع عليه لانه يكون الذات متقدمة بالوجوب على وجود الوجوب الحق
يكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود الوجوب فوجود الوجوب متقدم
على اتصاف الذات به او هو عينه على تقدير كونه من الامور العينية فيكون اتصاف الذات
بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب هف ولمانع ان يمنع تقدم وجود الصفة العينية
على الاتصاف بها بعينية لم وان ثبت استلزام الاتصاف له ولا يخفى الحق على المنصف قوله
والصواب آه قد سبق منا ما اذا اعطف على هذا الموضع نفع قوله فان علم المعلول الاول آه
ههنا نكتة وهي ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم فيستلزم امكان وجود الملزوم بدون بحث
اللازم وهي ينفي الملازمة بينهما والحل ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم
امكان اللازم بالقياس الى عوض ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا
قول بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن
فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير فشتان ما بينهما قوله كان ممكنا
لما ذكرنا قوله لانه صفة والصفة مفتقرة الى الموصوف فتقدم الكلام فيه قوله فيحتاج الى
سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب فلقائل ان يقول لا نعلم تقدمه عليه بحسب الاتصاف
بالوجوب مم واما بحسب وجود الوجوب فلكلام من الخروج لا اهله قوله والجواب ان اتصاف آه
تلقه في تحقيقه كلام ولا باس بان نزيد بيانا فنقول لا يرتاب عاقل ان الاتصاف ليس بموجود
في الخارج فان الموجود في الخارج هو الجسم الابيض مثلا ثم العقل اذا لاحظه بقوته المميزة
يجعله جوهرا قائما بذاته وبياضا قائما فيه بهما يحصل فيه النسبة الغيابية وليس في

اي لا نعلم انه لا يتقدم عليه
في الثانية التعلقية ...

يعني ان الوجوب قد فرض من الامور العينية لكن
الاتصاف بالوجوب ...
من الامور الموجودة

الخارج الا الجسم والبياض لكنهما في الخارج على وجه يصح للعقل الحكاية عنهما هناك بكون
الجسم متصفا بالبياض فمطابق الحمل ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض
الحال فيه دون البياض القائم بغيره فانه لا مدخل له في مطابق هذا الحمل ومصداقه وقد
يكون مطابق الحمل ومصداقه خصوصية الموضوع من غير ملاحظة امر آخر موجود معه في
الخارج كقولك زيد انسان فان مطابق الحمل هناك ذات زيد فان العقل ينتزع منه الانسان
ويحمله عليه وكذا في سائر الذاتيات وقد يكون ذاته مع امر سلبي لكما في قولك السماء فوق
الارض فان المصداق ههنا هو ذاتهما فقط بناء على عدم تحقق الفوقية في الخارج
وكذا في سائر الاضافات الاعتبارية واما حمل العدميات كما في زيد اعمى فان مطابق هذا
الحمل وجود زيد في الخارج على وجه ليس معه البصر فليس في الخارج ههنا زيد اعمى
بل الموجود فيه هو زيد فقط الا ان العقل يحتاج في هذا الحمل الى ملاحظة امر زائد عليه هو
البصر والمقايسة بينهما بعدم مصاحبته له فهو من حيث انه ليس في الخارج الا ذات
الموضوع يشبه حمل الذاتيات ومن حيث انه يستدعي ملاحظة امر خارج عن الموضوع في
المقايسة بينهما يشبه حمل الاضافات فظهر ان مطابق الحمل قد يكون ذات الموضوع فقط
وقد يكون ذات الموضوع مع مبدأ المحمول وقد يكون ذاته مع امر آخر مباين له ترى الشيخ يعبر
عن التصديق بان يحدث في الذهن نسبة صورة التأليف الى الاشياء انفسها بانها
مطابقة لها من غير تعيين تلك الاشياء المنسوب اليها ومن ثم قال ان النسبة الذهنية مطابقة
للنسبة الخارجية كلا ثم ما قلنا بما ذكرنا او مردود واذا تحققت ما مهدنا لم يبق لك ريب في

ولذا لكسـ

اذا اقتضاف الذات في الخارج مثلا بصفة لا يستلزم وجود تلك الصفة في ظرف الاتصاف
كلا فانه يستلزم وجود الموصوف فيه ثم في تأخره عن وجود الموصوف نظر قوله ويمكن الجواب
بانا لا نسلم الخ قلة تأمل تأتي تفصيله ويوجد في بعض النسخ بعد قوله لا يجوز ان يكون ممتنعا
زيادة هي قوله اعني الممتنع العدم ولا حاجة اليه بل لعله سهو من تصرف الناظرين في الكتب
فان ما هو ممتنع العدم لا يجب ان يعم المستدل بقوله وكان موصوفا اولى بان يكون
ممكنا الامكان العام المقيد بجانب الوجود فيشمل الواجب فالمراد ذلك عليه على انه لو ادعى
الامكان الخاص كان ممتنعا لا يفيد انه على هذا التقدير يلزم وجوب الممتنع وهو افحش قوله
والحق انا لا نسلم ابدا آه وح فلا يلزم من وجود امتناع العدم وجوبا لامتناع الوجود عنه ههنا
اعني امتناع الوجود فلا يتم لانه فلا يقع قوله لا نصريح في منع الملازمة آه انت تعلم ان الملازمة
التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المعترض
يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت فهي غير الملازمة التي ادعاها المستدل فتجيير
الكلام اجنبيا عن البحث خارجا عن التوجيه والظاهر ان مقصود هذا القائل ان المراد
ان المتحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة
بل منعا لثبوت المقدم فقوله لا يتحقق نقيضه لا انه يرد عليه انه لا يستلزم ما يدعى الخصم هذا
ثم يرد عليه ان دلالة هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهر بل صريحها يجوز ان الفرق
لا يستلزم الثبوت والظاهر على هذا التوجيه ان يقال فرق بين نفي الامكان وامكان المنفي
فلا يلزم ثبوته قوله لانه لا يلزم من قطع النظر آه ظاهر تقريره انه على تقدير انتفاء الغير

ممتنع

ابطال الممكن بالغير

يمتنع امكانه وبمثل هذه المسامحة ليس بعزيز في كلامهم قوله لانا نقول يجوز ان يكون في ذلك
الغير واجبا آه انت خبير بان امتناع الانفكاك ح يكون بالغير وبحسبه بالنظر الى ذات الممكن
ممكنا هنا قوله اقول فيه بحث آه ذكر السيد السند هذا في اثبات اصل المدعى ولم يلتفت
الى ذكره في دفع الاعتراض عن الوجه الاول نظرا الى انه يكفي في اثبات المدعى بعينه لا
بلزوم الانقلاب فالاولى ان يتمسك به ابتداء ولم يرد انه هذا الاعتراض لا يندفع به بل حيث
قال الاولى ولم يقل الصواب فقد اشعر بانه يمكن دفعه الا انه لما كان فيه تكلف وتطويل
بلا طائل لم يلتفت الى ذكره صريحا بل رمى اليه رمزا لطيفا واما ما لم يأخذ كلامه على هذا الوجه
نسبناه في الحاشية بالذهول عن ان ما علم تعدده لا يستدل على دفع هذا الاعتراض وتعجب من ذلك
وانا اقضي العجب من انه كيف غفل عن ذلك وجوز نسبة مثل هذا الذهول الى قريه ثم
انه غير الاولى الى الصواب مع ان الاولى هو اللائق سياقا كما لا يخفى لانه لما تم الوجه السابق
لم يكن خلافه صوابا ولو تأمل كلامهما في لفظ الاولى والصواب لكان كلام الشارح
تلبيس قوله ولا تتوارد العلتان على المعلول الواحد الشخصي آه لم لا يجوز ان يكون استقلال
الذات في عليته لا مستقلا بل في اصل عليته مشروطا بانتفاء الغير فاذا تحقق ذلك الغير
لم يكن علة مستقلة بل لم تكن علة اصلا فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين كما في اعداد
اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة عند الانفراد فاذا اجتمع علة منها لم يبق استقلال
الاحاد والحق ان هذا المطلب اجلى من هذه المقدمات كما يظهر بالتأمل الصادق فان قيل
ثم لا يكون ممكنا ذاتيا لان امكانه مستند تارة الى الذات بشرط انتفاء الغير واخرى الى الغير

اثبات المقدمة الممنوعة بابطال السند الثاني

فلا يكون للغير مدخل في امكانه واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
وقد تبين بطلانهما وانما الكلام في الممكن الذاتي لا يقال انتفاء الغير شرط لكون الذات علة تامة
للامكان لا لنفس الامكان فانه متحقق سواء وجد الغير او انتفى فنسبته الى وجوده وعدمه
سواء فلا يتوقف على شيء منهما لانا نقول اذا لم يكن للغير وجودا وعدما مدخل في علية الامكان
كان الذات مطلقا علة تامة له فلا يكون علته الذات مشروطة بعدمه وهو ظاهر فيبقى فلا
ممكنا بالغير فلا مدخل للغير في امكانه ومن ههنا يلوح ان ما قيل في الاعدام ليس كذلك بل الحق
ان علة عدم المعلول عدم العلة علة له وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده
لكنها ليست علة لا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس
ضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فهو اعم من ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية
معلولا لذاته او لغيره وعلى تقدير ان يكون معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب لانه ليس الخلاف
في الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي النسبة ضروريا
له بحسب ذاته او يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاء الضرورة
الذاتية معلولا لغيره وان اريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية
عن الطرفين لا يختل حصر المواد في الثلاث اذ يجوز ان لا يكون الشيء اما ان يكون وجوده ضروريا
له بحسب ذاته او عدمه ضروريا له كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورتين الذاتيتين
ولا شك في تجويز العقل ان يكون سلب الضرورتين معلولا لغيره ومن ههنا يعلم انه يمكن ان يمنع
ابتداء لزوم توارد العلتين اذ لم يثبت كون الذات علة بعد فيمكن اثباته بانه لو كان معلولا

منها علة مستقلة عند الانفراد لعدم المعلول

لغيره لكان هو بحسب ذاته جائزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته
وهو محال لان امكان كونه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وانه يقتضي على تقدير
عدم تاثير الغير فيه يكون واجبا بالذات او ممتنعا لذاته وكلاهما مستحيل لان
تاثير الغير فيه امر مغاير للذات ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجبا لذاته او ممتنعا
لذاته هذا ولا اشتباه ان المراد بعد ما تحقق ان الشيء قد يكون واجبا لغيره او ممتنعا لغيره
مع انه ليس كذلك بحسب الذات بين ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان بان يكون الشيء بشرط
كونه على حال من الاحوال ممكنا وبدونه ممتنعا او واجبا على قياس كون الشيء بشرط مقارنة
وجود العلة او المعلول وانتفائهما واجبا او ممتنعا وبدونهما ممكنا ولذا خص في انتفاء
الامكان الغيري على هذا الوجه فانه انما يفرض كونه بشرط ما ممكنا فهو لا بد ان يكون ممكنا
في ذاته فلو لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن بحسب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب فان قلت
نعتبر الواجب من حيث انه انما يكون ممكنا بسبب انه يتمثل كان من هذا الاعتبار ممكنا
مع انه واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات على منوال تحقق الوجوب
بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات هو وجود ذاته
مع هذا الاعتبار وجود ذاته باق على وجوبه الذاتي فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود
ذاته بذاته نعم لا يجب وجود ذاته المقيدة به وهو غير واجب بذاته فما هو واجب بذاته
لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا لغيره فان الممكن المأخوذ مع
وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بالذات

قيد بالحيثية

وليجابا الغير تأمل في اطراف الكلام تحط بحقيقة المقام قوله والحق ان يريد بالامكان بالغير
قياسا على الوجوب بالغير اي الوجوب بضرورة الوجود والامتناع ضرورة العدم والامكان لا
لاضرورتهما فان الوجوب بالغير هو اقتضاء الغير لضرورة الوجود والامتناع بالغير
اقتضاء الغير لضرورة العدم فيكون الامكان بالغير بالقياس اليهما اقتضاء الغير لا
ضرورتهما وذلك لظ ذلك انه حمل معنى الضرورة وفسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير
الوجود والامتناع بالغير باقتضاء الغير العدم ثم قاس الامكان بالغير عليهما فجعله
لا اقتضاء الغير الوجود والعدم وليس كذلك على ما عرفت نعم القياس على الامكان بالذات
يقتضي ان يكون معناه ما ذكره فان الامكان بالذات هو ان لا يقتضي الذات وجوده ولا
عدمه لا ان يقتضي لا ضرورتهما والامكان ممتنع الطرفين لذاته ثم لا يخفى ان المقسم بالامكان
بالغير ههنا هو المعنى الثاني فلا حاجة الى الكلام الطويل الذيل المبني على المعنى الاول
بل هو الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان بالغير كما اشرنا اليه من قبل قوله ومع قطع اعتبارها
اي الوجود والعدم بالنظر اليهما فيه بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب
بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذ الذي مع الوجود وقد صرح بذلك فيما
بعد بقوله لا نعم عند قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو في ظاهر
قوله ومعروضها بالغير منهما ممكن فلا بد من تخصيص الوجوب بالغير بالسابق او ما طلقا
احيث حكم باستلزام سلب الامكان والثاني ظاهر كيف لا والحق لم يكن بالغير وظاهر انه
ليس بالذات لزم الواسطة بين الذاتي والغيري قوله ولا حلول الصور في هيولاتها لانها

الثاني في

الاول ظ

مجردة

المواد و — المجال

مجردة اقول البرهان انما قام على وجود جواهر مجردة عن المادة الجسمانية لا عن مطلق المحال
اذ لم يقم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل ذلك محتمل كما هو المشهور في
سيتقله الشيخ عن الامام في تقسيم الجواهر فان التجرد كلانيا في حلولها في المحل مطلقا والاولى الفضل
بالهيولى او الاجسام فانها ممكنة وفي انها غير ممكنة الحلول في غيرها وكذا المحل الاخير في
المركب من المحال وقد يتلك المحل في الجواهر المجردة على تقدير جواز الحلول فيها ان يجيء في هذا المقام
تحقيق فانتظر قوله في نسخة اخرى ولما يجب بان العلم بالمعلول لا يستلزم العلم بالعلة المعينة
اقول ان اراد ان استلزامه للعلم بالعلة المعينة ليس كليا لتخلفه في بعض المواد لكنه لا يجدي
في المطلوب بجواز ان يكون العلم ببعض المعلولات بخصوصه يستلزم العلم بالعلة المعينة ويكون
الامكان من هذا القبيل وان اراد انه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم به العلم بالعلة المعينة
فلا نسلم ان يمنعه الى ان يقوم عليه الدليل وقوله في تلك النسخة ويكون هما معلولي علة واحدة في
يرد عليه مثل ما مر قوله لانا نقول قد يكون لازم بعض المعلولات لعلتها اقول الظاهر ان يبدل
اللزوم بالاستلزام لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامه لها لا لزومه
لها كما لا يخفى ثم اقول اذا جاز كون بعض المعلولات مستلزما لعلتها لزوما بينا فيستلزم
العلم بذلك البعض من غير حيثية العلم بتحقق العلة العلم بالعلة فيجوز ان يكون الامكان
معلولا للافتقار ومستلزما له باللزوم البين فيستلزم العلم به للعلم بالافتقار فلا يتم
الاستدلال على كون الامكان علة للافتقار بما ذكره قوله ولذلك تراها تشمئز من صوت الخشب
فانه يدل على انها تكون فطبعها ان تحدث الصوت المخصوص لا يكون بلا مرجح يقتضي تخصيص

علة الاحتياج الامكان

الظاهر ان يقال بدل اللزوم بالاستلزام لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامه العلة لا لزومه

قوله لا يخفى ان العلم بالعلة لا يستلزم العلم ببعض النتائج

وهو الخشب اذ لو جاز عندها ان يرجح احد المتساويين بلا مرجح لجاز ان يوجد الصوت بدون

الخشب بل بدون ما يتخيل مطلقا فلم يستلزم الصوت عندها وجود الخشب فلم يتيسر **قوله**

معترض بانه لا امكان للقائل ان يقول انه يعترف بانه لا يدل على نقيض هذا المدعى بل على نقيض

لمدعاهم فالدليل جار فيه مع تخلف المدعى عندهم **قوله** واجيب بان الامكان تحقيقه ان الحادث

كيفية النسبة الفعلية تستلزم عدم الاتصاف بالفعل بحال الامكان فان كيفية النسبة

مطلقا فان قلت النسبة الفعلية ايضا ممكنة قلت نعم لكن لا يتوقف اتصافها بالامكان على

تحققها بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث **قوله** واما الحدوث فلا يوصف به المهية قوله هذا

انما يتم اذا كان من لم يعم كون الحدوث بالفعل علة لحاجة ويستبعد ان يقول به عاقل انما

لو ارادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا تتاخر عن

الوجود فلا يلزمهم تقدم الشيء على نفسه وما قيل من انه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم

ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا هف فاقول يندفع بانه انما يلزم جواز

اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه ولا يتوهم ان ذلك اصطلاح

جديد بل هو مساو لمعنى الاصطلاحي نظير ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود

لا في موضوع ثم فسر المتاخرون بمفهوم الموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان لا في

موضوع وليس هذا اصطلاحا جديدا في الموجود على انه يمكن ان يقال المراد بالحادث الحادث

بالقوة فيندفع هذا التوهم بلا مسافة فتامل **قوله** لكنه لا يجوز لما نافاة مقتضى ذات الممكن اقول هذا

انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضا



لا على سبيل الرجحان انه يتم تلك الكلمات الخصم لا يسلم ان منافي ما يقتضي ذات الممكن اولوية ممتنع

بالنظر اليه فان محل النزاع انما هو في جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع علم اعتبار

امتناع الطرف الاخر فيقول الخصم لا يجوز ان يكون اقتضاؤها لتلك الاولوية على سبيل

الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك

المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان رجحان الطرف

الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافي جواز وقوع

الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتامل واتوقف في اثبات هذا المطلب بما يقتضي رجحان طرف

هو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتضايف بين الراجحية والمرجوحية فيقتضي

فيستلزم امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح في

في الطبقات فتدبر **قوله** وما قيل من ان الواجب لا حاجة الى هذا التكلف فان معنى

قولهم ما لم يجب لم يوجد من غير التفات الى عنوان يكون هو وعدمه مستلزما للوجود وذلك

لا ينافي الواسطة في اللزوم **قوله** فالاولى ان يجاب انه يرد عليه مثل ما اورد على الوجه الذي

اختير هو لان اقتضاء عدم الطرف المرجوح انما ينافي الامكان اذا كان ذلك الاقتضاء

على سبيل الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه واما اذا كان مقتضيا له على سبيل الاولوية

بان يكون اولى بالنظر اليه فلا بل يكون عدم الطرف المرجوح راجحا بالنظر اليه فذلك لا

ينافي المطلوب بل يحققه وانه يرد على قوله واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح الى

نجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن لان المعرض اقتضاء ذات الممكن اولوية ذلك الطرف



الا على سبيل الاولوية بمعنى ان يكون ذلك الطرف اولى بالنظر الى الممكن والاولوية الى
وكذا اولوية تلك الاولوية الى حيث ينقطع الاعتبار فيجوز ان تنال تلك الطرف بالنظر الى
الذات جواز لا مرجحا والحاصل ان الاولوية لا يكفي في وقوع احد الطرفين بل يكون في وقوع
الاولوية اذ لم يثبت بعد ان الممكن لا يكون لاحد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته ولا استحالة في
جواز ان تنال مقتضى الذات اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الاولوية وانما يستحيل اذا كان
على سبيل الوجوب فليرجح بادنى تامل ان هذا الوجه قريب الماخذ جدا مما اخترعه قوله ولم
يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح الى قوله فلا يكون ذلك الرجحان كافيا لقائل ان يقول
كان المهية لا تقتضي اولوية الطرف الراجح يقتضي اولوية عدم سبب الطرف المرجوح فلا
يتوقف وقوع الراجح على امر خارج عن الذات وما هو مقتضاه لا بد لنفيه من دليل يدل
على قوله فلا يكون ذلك الرجحان كافيا انه على تقدير وقوع سبب الطرف المرجوح لا يبقى
الرجحان فالاحتياج وقوع الطرف الراجح الى عدم سبب الطرف المرجوح لا يدل على عدم كفاية
الرجحان وانما كان دالا عليه لو بقي الرجحان ولم يقع الطرف الراجح اذ الكلام في انه بعد تحقق
الرجحان لا يكفي في الوقوع قوله فرضنا وقوعه مرة تارة آه اقول الممكن ما يكون وجوده وعدمه
جايزا بالنظر الى ذاته لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا
كما في الزمان فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة وانتفائه اخرى المحال استلزام امكانه
لذلك المحال لانه انما يلزم من المفروض الذي لا يلزم الامكان وايضا هذا الدليل لا يجري
في الامور الانية فلا تثبت به الدعوى الكلية فافهم قوله ولقائل ان يقول آه اقول القائلون

المعلولات فان

قوله وايضا هذا الى الحاشية لا يوجد في بعض النسخ

يقول مثل هذا يجري على تقدير التساوي ايضا فان مقتضى التساوي هو الاحتياج الى مرجح
ما قلتم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح عدم السبب المذكور فان تمسك في دفعه بدعوى
الضرورة في ان المحتاج الى الغير في الوجود لا بد له من مؤثر موجود ولهذا حكموا بان العلة
الفاعلية ضرورية في كل معلول بخلاف غيرها من العلل وان غير العلة الفاعلية
لا يكون علة تامة لممكن بنفسه على تقدير الاولوية بهذه الدعوى ايضا بان يقال اذا ثبت
احتياجه الى الغير ثبت احتياجه الى مؤثر موجود بحكم تلك المقدمة فان قلت بديهة العقل
انما يحكم بذلك في متساوي الطرفين دون ما يجوزه الاولوية قلت له ان يقول فلتجوزوا ذلك
على تقدير الاولوية فلم لا يجوز على تقدير التساوي ايضا لا بد لذلك من بيان والتفصيل
ان الخارج المحتاج اليه اذا كان فاعلا لزم تجويز تاثير المعدوم في الموجود وان لم يكن
فاعلا لم يكن له فاعل لانه ذاته لا يمكن ان يكون فاعلا له كما سيأتي في كون الوجود عين
الواجب فيلزم استغناء الممكن المحتاج الى الغير في الوجود عن المؤثر الموجود على ما سبق
فقوله المجوز آه مندفع بان غرض المستدل انه على تقدير الاولوية يحتاج الى الغير فيلزم
احتياجه الى فاعل موجود بواسطة تلك المقدمة التي لولاها لم يتمش الاثبات على تقدير
التساوي ايضا قوله فندفع بان الممكن المفروض ليس معلولا للشي آه كيف لا يكون معلولا للشي
وقد فرض توقفه على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير معلول له وكذا ان اراد بالشي
الموجود يعني ليس معلولا للموجود حتى يكون عدمه مستندا الى عدم ما هو معلول لعدم
فيكون عدمه مستندا الى الوجود ثم لا حاجة الى ذلك ولا الى قوله ولا استحالة فان يكون

العلم اثر الموجد بل يكفي انه يجوز ان يكون الخارج الذي يحتاج الى الموجد انتفاء المانع
كما هو المقرر عندهم فلا يلزم الاحتياج الى الموجد والتحقيق ان علة العدم عدم علة الوجود
اما الجميع لجزئها او بعضها لما كان من جملة اجزائها انتفاء المانع فانتفاؤها قد
يكون بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم لوجود المانع فان قلت هذا ايضا انما يتم اذا
جوزتكون العلم اثر الموجد اذ لو لم يجوز لم يكن استناد عدم المعلول الى وجود المانع
قلت ليس كذلك فان عدم المعلول مستند الى عدم العلة ووجود المانع امر مقارن لعدم
العلة وليس علة ثم لو سلم استناده اليه فلا يتوقف البيان عليه فيكون فيه كون انتفاء المانع
مما يتوقف عليه وجود المعلول في الجملة وهو معلوم مقرر قوله فلنفرض وقوعه بعينها تارة
وعدم وقوعه بعينها اخرى فيه مثل ما سبق في الاولوية الذاتية مع زيادة وهي انه بعد
تسليم جواز وقوعه تارة وعدم وقوعه اخرى بالنظر الى ذات الممكن يمكن ان يقال انه
ممتنع بالنظر الى الرجحان الناشي من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع
تلك الوقتين امتنع تخصيص احدهما بالوجود والاخر بالعدم من دون مرجح اخر فالحاصل
انما يلزم من وقوعه في بعض الاوقات دون بعض فيكون محالا ولا يلزم من استحالته
انتهاء الرجحان الى حد الوجوب لان نقيض احد الطرفين اعم من ارتفاعه بالكلية ومن
ارتفاعه تارة ووقوعه اخرى ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم حتى يلزم وجوب
الطرف المقابل وايضا يمكن ان يقال ان العلة كما تقتضي رجحان احد الطرفين تقتضي
رجحان وقوعه في جميع اوقات الرجحان على وقوعه في بعض اوقاتها دون بعض فلا

يحتاج

يحتاج الى مرجح اخر ويكون بمعنى الاقتضاء كما سبق كون ذلك اولى بالنظر الى العلة لا يعني
الوجوب ثم لم يثبت بعد ان الشي ما لم يجب لم يوجد فيجوز ان يوجد المعلول بالاولوية
الناشية من العلة ويكون الاولوية حاصلة من اولوية تلك الاولوية وهكذا الى حيث
ينقطع الاعتبار لانا نقول هذا الدليل لا يجري في العلل الاثرية بالنسبة الى معلولاتها فلا
يثبت به الدعوى الكلية ولا يخفى جريان مثل هذا الوجوه في الاولوية الذاتية ايضا
فليحمل التامل قوله لئلا يلزم الترجح اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج الطرف
الراجح على فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض الى مرجح اخر ثم على فرض وقوعه
في بعض ذلك البعض دون بعض اخر الى مرجح ثالث وهكذا وكلما فرضنا وقوعه في جزء
من اجزاء وقت المرجح دون اجزاء اخر يريد مرجح ومن البين انه لا يجتمع تلك التقادير
باسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع وذلك ظ ولو سلم فيجوز
ان يكون المرجحات امورا عدمية وان سلم فبطلانه ممنوع لانها غير مترتبة بل انما يلزم توقف
المعلول على المرجحات الغير المتناهية لا توقف بعض احادها على بعض ولا قوله تركه ذكر الترجح
لتمام المقصد بدونه لان الحاصل انه لو كفى الاولوية الخارجية لامكن وقوعه تارة وعدمه اخرى
لو امكن ذلك لزم اما ترجح احد المتساويين او عدم كفاية ما فرض كفايته وهما محالان فكذا
المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم تكف الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب فيتم المط قوله
فاندفع ما قيل يمكن ان يثبت المقصد ان وجوب المعلولات بقياسها الى العلم في الجملة كافي الممكنات
فيندفع ذلك ويكون الوجوب باقيا على عمومه كما ذكره الشارح فيندفع ايراد اجزاء كلام المتن من غير

والوجه ان اضف بوجوب ... الحادث والا فيقوم ملتى

اضطراب قوله هذا يدل على ان المراد الا يرد هذا على التوجيه الذي مر لان مقارنة الوجوب
اللاحق للعدم في الجملة صادق لانا نقول ان اريد بوجوب المعلولات جميع افراده انتقض بالوجوب
المسبوق بالعدم وان اريد بعض افراده وهو وجوب وجود الممكنات يرجع الى توجيه الشارح
لانا نقول المراد بوجوب المعلولات هو الوجوب اللاحق كما اشير اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق
تدريجا نهج لهذا العدم فالوجوب باق على اطلاقه كما في قوله والحق بوجوب آخر الا ان مادة
المقارنة مخصوصة بتوجيه فالقضية طبيعية او نختار الثاني ونقول لا يرجع الى توجيه الشارح
لان الوجوب اللاحق باق على اطلاقه والحكم جزئي لانه لا يبحث في العلوم عن الطبيعية و
الجزئية لانا نقول كثيرا ما يورد المص القضايا في صورة الطبيعية والجزئية كما في قوله
ثم العدم قد يعرض لنفسه وقوله الوجوب شامل للذاتي والغيري وهما من النظائر التي لا تحصى
قوله انا ادعينا التمثيل لا الحصر فان الحكماء اما سيبطله المص هو افتقار الحادث الى المادة
ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بثبت المادة فلا يتم الاستدلال به على ان ليس
هذا القيد المحصر في الحوادث عند المص لانه لا تحتاج الى المادة ولا تحتاج الى الاستعداد فلعله
انما يتحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث نحو المركبات ثم ان الحصر على زعم الحكماء ممنوع
اذ النفس مادي بالمعنى المراد ههنا وليس بمركب فالصواب ان يقول لم يرد الحصر لثبوت الاستعداد
في البسائط كالنفوس وبسائط العنصريات والاعراض قوله ولا عكس فان الاب سابق على الابن
اما اذا اخذ الاب من حيث الاضافة الى الابن مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الذاتي
فليكن القديم الزماني من حيث عدم سبقه الى الحادث مادة افتراق القديم الزماني

عن

عن القديم الذاتي فيختل النسبة بين القديمين المتقدمين ان التباين يصير بينهما النسبة
بالعموم من وجه والاولى ترك هذا التكلف وجعل النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق
فان كل حادث ذاتي فهو حادث زماني وكل حادث زماني فهو حادث ذاتي بالنسبة
الى القديم الزماني قوله ولا تتصور مانع فان قلت عدم امكان المانع لا يوجب ان يكون الفاعل
وحده علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق فانتفاؤه جزء من العلة سواء
امكن تحقق المانع او لا غاية ما في الباب ان يكون انتفاء المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم
دخوله في العلة قلت اذا لم يكن المانع ممكنا امتنع ان يتصف شيء من الاشياء بمانعيته
لم يكن انتفاؤه جزءا من العلة فانه يرجع الى سلب المانعية وانتفاء عدم ولا يحتاج المعلول الى انتفاء
شيء من الاشياء لانه لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان اتصافه بالمانعية ممكنا او واقعا لكن غير
موجود كان انتفاؤه جزءا من العلة كما ان ارادة الفلك السكون مانع من الحركة وفي نفس
الامر لانه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزءا من العلة فعليك بالتامل وبالجملة العقل لا يقتضي
عن ان يكون شيء ما للذات يوجب امرا من غير مداخلة امر آخر معه في العلية له ولا دليل على
استحالته بل التفتيش بما يوجبه ولكونه على تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضي دخول
انتفاء المانع في العلة لجواز ان يكون لازما للعلة من غير توقف التاثير عليه فليس كل ما
المعلول موجود على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه قوله وهو غير ثابت كلام
الشيخ قوله بل صرح بذلك في الهيات الشفاء في بحث التقدم قوله واعلم انه على تعيين التقدم
فان قلت فلم علمها انه عين من التقدم ولم يكتف بعد القدماء المشترك لينحصر التقدم

في الاربعة على ان تقليل الاقسام مطلوب قلت الذي يعلم من الشفاء ان القدر المشترك
بين التقدمات هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ولا يكون ذلك
الشيء للمتأخر الا ويكون ذلك الشيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم من حيث انه متقدم فهذا
المعنى مشترك بين جميع التقدمات على سبيل التشكيك مثلا في التقدم بالمكان يا ... من
المبدأ المحدود يكون للذي يلي ذلك المبدأ حيث ليس لما بعده وما بعده الا ويلي ذلك
المبدأ الا وقد وليه الاقرب ثم جعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فكان له شيء ليس للآخر
وليس للآخر الا ما له ذلك الاول فجعل متقدما في ذلك النوع كالفاضل بالنسبة الى المفضول
والرئيس بالنسبة الى المرؤوس فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين
للرئيس اولا فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى
الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد
كان للاول متقدما على الآخر مثل الواحد فانه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير
بدون ان يكون وجوده قد وقع ثم نقل ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى بان يكون
شيئان وجود احدهما من الآخر ووجود ذلك الآخر ليس منه بل من نفسه او من ثالث بل
من الاول وجوب الوجود الذي ليس له من ذاته كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح فالمعنى
الذي فيه التفاوت في كل من اقسام التقدم مختلف مثلا في التقدم بالطبع المعنى الذي
باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه
واحد يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا الا متقدما

على الكثير فاصل الوجود هو المعنى الذي يحصل للمتقدم ولم يحصل بعد للمتأخر ولا يحصل للمتأخر
الا وقد حصل للمتقدم ولذلك قال الشيخ وقد يحد بانه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود
وفي التقدم بالعلية هو الوجود باعتبار الوجوب لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك
عن المعلول فالتفاوت هناك في ان احدهما يجب حيث لا يجب الآخر والآخر لا يجب الا حيث يكون
قد وجب الاول فان وجوب الثاني من وجوب الاول بخلاف الاول والتفاوت في ان احدهما اوجد
حيث لا يوجد الآخر والآخر لا يوجد الا حيث وجد الاول فيكون نحوا آخر من التقدم الا
انه يجمعهما معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود لا من ان يكون يجب
اصله او بحسب كيفيته والحاصل ان اختلاف انحاء التقدم تابع لاختلاف المعاني التي
فيها التقدم فذلك المعنى مختلف في التقدم بالطبع والتقدم بالعلية ومن ثم علم انه لا بد
في المتقدم بالعلية من ان يكون علة موجبة للمعلول كما صرح به الشيخ في الشفاء في هذا
الموضع ولا يلزم ان يكون تقريره بنظم جميع ذلك على من طالع الشفاء بشرط سلامة الفطرة
واستقامة الفكرة والله الموفق قوله والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء الخ فانه قال فيه
وههنا قسم من التقدم مشهور وذلك هو التقدم بالعلية فان السبب متقدم على المسبب وان كان
لا يوجد احدهما الا وقد وجد الآخر وليس احدهما متقدما بالطبع على الوجه المذكور من
التقدم بالطبع ههنا وان كان قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات وهذا
عبارته وهو ظاهر في جواز اطلاق المتقدم بالطبع على القدر المشترك لكن لا دلالة على تخصيص
التقدم بالذات بالتقدم بالعلية بل الظاهر انه اراد بالتقدم بالذات ههنا ما هو المسمى ثم باسم

[illegible]

التقدم بالطبع فان العام اذا قرن بالخاص كان المراد منه ما عدا ذلك الخاص فيكون معناه
قد يجعل المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والقسم الآخر من المتقدم بالذات فيكون
معناه القدر المشترك بينهما لعل الشيخ تبعا للمصنف في شرح الاشارات جعل قوله بالذات
بيانا لقوله بالعلية واستغنى بالاطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك من حمله تارة على القسم
المشهور واخرى على المتقدم بالعلية كما علم من كلام الشيخ وحمل كلامه على انه تدقيق انه يجعل على
التقدم بالعلية ايضا فيكون معناه القدر المشترك بينه وبين المعنى المشهور كما ترى
ثم هذا المنقول يؤيد بعض ما شيدنا ما قلنا لدى القائل الفاضل قوله سواء فرضنا
لهما وجودا ام لا اه لاحتياج المعلول الى علله انما في الاتصاف بالوجود كما هو مذهب بعض او
في ذاته بمعنى ان ذاته تابع لغيره بان يكون اثر العلة نفس الذات والاتصاف بالوجود امر منتزع
العقل من تلك الذات كما ذهب اليه آخرون فيكون على الاول اثر العلة هو الاتصاف وعلى
الثاني نفس الذات بمعنى ان نسبة الذات الى العلة نسبة الاتصاف الذي يجعله الاول
اثر العلة على انه بنفسه يترتب عليها لا من حيث اتصافه بصفة وسنفرغ لتحقيق الحال فيها
والمقصود ههنا انه على الوجهين لا فرق بين الاجزاء وغيرها اما على الاول فلانا القائلين
لا يجوزون توقف الذات على غيره باعتبار ذاته بل باعتبار الاتصاف بالوجود فان جوزوا
ذلك فقد رجعوا الى المذهب الاخير واما على الثاني فظاهر فان جميع العلل يتوقف عليها
الذات غاية ما في الباب ان الجزء يحتاج اليه في الوجودين بالضرورة بخلاف غيره فانه قد
يحتاج اليه في وجود دون وجود آخر فيسمى الاول علة الذات والثاني علة الوجود كما

لانه

لانه الماهية باعتبار كلا الوجودين لانه الماهية ولانها باعتبار وجود خاص لانه ذلك
الوجود قوله او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب فانه اذا ابتدأ بالرتبة اما نفس المبدأ المفروض
او ما هو اقرب اليه فان الترتيب يعني الوقوع في المرتبة فيهما قال الشيخ في طبيعيات
الشفا المتقدم بالرتبة على الاطلاق هو الشيء الذي ينسب اليه اشياء اخر فيكون بعضها
اقرب منه وبعضها ابعد واما بعد المطلق فذلك اقرب المنسوب من الى هذا المنسوب اليه
قوله لان اجزاء الزمان اه فيه نظر اذ هذا بعينه يقتضي ان يكون تقدم بعضها على بعض لذاتها
مما سيذكره الشارح عند قوله ولا يحتاج الحادث الى مادة ومدة من ان هوية
الزمان ومتصل في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض
العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما
لو وجدا فيه كان احدهما متقدما على الآخر وما ذكره القائل انما يلزم لو كانت تلك
الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها متصفا بالتقدم وبعضها بالتأخر لاجل ذي
لان يكون احدهما عينيته والاخر بغيرها لا يستند الى الماهية المشتركة ولا الى التشخص بعينه
ما ذكر في نفي العلية فان قيل يكفي في ذلك اختلافهما في التشخص المفروض بناء على ان التقدم
على فرض الوجود مستند الى العلية على ذلك الفرض ويستند ذلك الاختلاف في العلية
الفرضية الى الاختلاف في التشخص المفروض سواء اجيب قوله اقول مدفوع بان ذلك
غير لازم اه لعل غرض هذا القائل ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو باعتبار
عدم اجتماعهما والتقدم بالذات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقف فيهما ونهاه

اراد بالتقدم بالذات ههنا ما هو المصطلح اعلم
اعني الاعم من التقدم بالعلية والطبع لا التقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض

متغايران غاية الامر انهما اجتمعا في شيء واحد كالعلة المعدة فانها من حيث انها
لا تجامع المعلول متقدمة عليه بالزمان ومن حيث يحتاج اليه المعلول متقدمة عليه بالطبع
وذلك لا يخل بالمقصود وهو تغاير التقدمين فاجزاء الزمان لو فرض ان بينهما ترتبا
في الوجود وتقدما بالطبع بذلك الاعتبار ففيهما ايضا نوع آخر من التقدم وهو الذي
يعتبر فيه عدم الاجتماع والكلام في هذا التقدم قوله السبق الرتبي وهو عبارة عن كون
السابق اقرب قد مر ان اختلاف انواع التقدمات باختلاف المعنى الذي فيه التقدم
ولا شك ان ذلك المعنى في التقدم الرتبي هو كونه مبدأ او القرب من المبدأ وفي الزماني
غيره ولذلك يكون المتقدم بالزمان من حيث انه متقدم بالزمان غير مجامع للمتأخر بخلاف
المتقدم بالرتبة فانه ان لم يجامع المتأخر كان ذلك من حيثية اخرى هي نوع آخر من التقدم
وهذا يوجب كون ذلك التقدم قسما آخر قوله لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها
ايضا سبقا زمانيا اللازم من ذلك ان يكون للعلة المعدة سبق زماني وهو حق لا انحصار
سبقه في الزماني قوله واما ثانيا فلانا نقطع السؤال عند قولك لا نعني انه اذا تخيل قطعة
من الزمان يجزم العقل بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض اجزائها على بعض مثلا اذا
لاحظ العقل بمعونة الوهم الزمان الممتد قبل يومين مثلا على الوجه الذي يحدث عليه
جزم بمجرد ذلك بتقدم احدهما المخصوص على الآخر حتى لو قيل كان تلك الحادثة في ذلك اليوم
والاخرى في ذلك اليوم الآخر انقطع السؤال مع ان احدهما امس بالنسبة الى الآخر والآخر
غده وذلك لا ينافي عدم الجزم بالتقدم اذ الاخطار لا بخصوصها على وجه خاص فالمناقشة

المذكو

المذكورة مؤاخذة لفظية اذ الغرض ان السؤال ينقطع عنده لا انتهاء الى الزمان اذ لا خطر
بخصوصه على الوجه الذي هو موجود على ذلك الوجه او يرتسم عليه في الخيال على ما يجيء
تحقيقه مثلا اذ الاخطار الا انا لكونه في شغل معين يعلم بمجرد هذه الملاحظة تقدم بعض
اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى لو قيل له تولد زيد كان مع ذلك الجزء المعين اكتفى بذلك
ولم يقل لما كان ذلك الجزء متقدما على هذا الجزء وغايته انه عبر عن احد الجزئين بالامس وعن
الثاني بالغد لعلمه به وبذلك استناد الجزم الى وصف الامسية والغدية بل الى ذاتيهما المتعينين
بخصوصهما قوله ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا اه لو كان هناك واسطة في الثبوت
لصح السؤال لم وان كان بديهي الثبوت وذلك ظاهر لان بداهة الاتصال لا تنافي
تطلب اللم قوله والحكماء ربما قالوا في بحر الضبط قد علمت المعنى المراد من التقدم الشرفي
بينا قياسه على ما نقل من الشفاء فلا يرد انه ان اراد بالتقدم المعنى اللغوي فذلك غير
حاصل في الشرف اصلا وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه ولا يحتاج الى الاعتذار
بان زيادة الفضل والشرف سبب التقدم في المجالس غالبا فانه مع عدم جريانه في غيره فان
يكون التقدم بالشرف جاريا كثيرا في غيره يجعل عدة تقدما مجازا او لا الامور التي لها
علاقة باقسام التقدم مصححة لاطلاق التقدم عليها مجازا كثيرة فلا وجه لتخصيص من
بينها بجعله قسما برأسه قوله ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة اه انما يلزم ان
يكون لها تقدم عليه بالزمان لا ان لا يكون لها تقدم عليه بغير الزمان اذ لا منع لاجتماع
عدة اقسام من التقدم في شيء واحد كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة للفلك

بالنسبة الى الحوادث العنصرية قوله فلا اولوية ح فعلى هذا يدخل العلية العدة في
التقدم بالطبع ويخرج عن التقدم بالزمان فيلزم على ظاهره ان لا يكون لها تقدم بالزمان
وذلك ظاهر البطلان والحل اعتبار الحيثية فان هذا التقسيم بالحقيقة للتقدم مع ذلك
خلل في التقسيم الاول ايضا قوله وكذا في المعية الزمانية على راى المتكلمين واما في المعية
الزمانية على راى الحكماء والمعية الذاتية على راى المتكلمين ففيهما نظر لما عرفت ان الزمان
عند المتكلمين هو المتجدد المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية
حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمانيين
عارضين لاجزاء الزمان لذواتها فالمعية الزمانية لا تتصور عندهم في اجزاء الزمان
اصلا واما في غير اجزاء الزمان فيتحقق المعية الزمانية الغير الحقيقية كالحوادث المجتمعة
واما المعية الزمانية الحقيقية فلا برهان على نفيه فيه ولا على اثباته فهو محل نظر
وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال تحققها في غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره
الشارح ولو قيل يتحقق المعية الذاتية عند المتكلمين بين المتضايفين لم يبعد ولا يتوهم
ان بينهما معية زمانية حقيقية على مذهب الحكماء فان المعية الزمانية بينهما الوقوع هما
في زمان واحد فاعتبر ان ذاتيهما يقتضيان الوقوع في الزمان الواحد فلا يكون المعية بينهما
ذاتيتهما على نحو كون التقدم والتأخر الزمانيين العارضين لاجزاء الزمان لذواتها
قوله ان المتكلمين لما كان الظاهر ان منشأ وهم هذا القائل ان انحصار السبق الذاتي
في اجزاء الزمان يقتضي انحصار المعية الذاتية فيها تعرض لتغييره والا فلا توقف للغرض

المتقدم

للغرض

عليه

عليه فتدبر قوله لان لا تحتاج الى العلة اه اما لان الاحتياج اليهما ضروري في كل معلول
بخلاف غيرهما فانه قد يستغني عنه بعض المعلولات واما لانهما تفيدان الوجود على سبيل الوجوب
بخلاف غيرهما فليتأمل فيه ثم في ترتب كون الترتب المترتب عليه الكل على ذلك قوله اذ يحكى
في هذه الثلاثة اه فيكون السبق فيها ثابتا بالدوام فيكون اولى فهذا بعد تمام سريانه
على الاختلاف حصول السبق في معروضاته وكون السابق مقولا بالتشكيك عليها الا على كون
السبق مقولا بالتشكيك على المتقدمات كما ان بعض المقادير قد يلزم بعض الاجسام بحيث
لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت
مفهوم السبق المطلق كالسبق هو ان يكون للشيء معنى حيث ليس للآخر ولا يكون للآخر
الا حيث يكون له وذلك المفهوم في السبق الذاتي اقوى لانه يكون للسابق في ذلك المعنى حيث
ليس للآخر ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان يكون
المرتبة قيد الوجود وظرفا له لا ظرفا للامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود العلة
فانه ممكن وكذلك في سائر انواع السبق وان لم يكن هذا المعنى المتأخر بهذه الحيثية
لكنه يمكن ان يكون له فيكون السلب الذي هو جزء معنى السبق في الاول دائما فيكون السبق
فيه اقوى قلت هذا لا يقتضي ان يكون اطلاق السبق على اقسامه بالتشكيك كما ان كون
خط ازيد من خط لا يقتضي ان يكون اطلاق الخط عليهما بالتشكيك وكذا كون سواد اشد
من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليهما بالتشكيك على ما مر تفصيله فتذكر قوله وانما
الاشكال في القسم السادس يمكن ان يقال الاشكال انما يلزم اذا حمل قوله وغيرهما عطفا على

[illegible]

أي الخالي عن السبق العلي والطبعي

[illegible]

الزمانى والمكانى حتى يكون صفة للعارض بالذات لجعل عطفا على العارض فلا كان العارض
لا ينسحب عليه فيكون المعنى بعارض زمانى ومكانى او غيرهما والقسم الاخير اعم من العارض
الغير الزمانى والمكانى ومن الذات فيدخل التقدم بالذات لكن لفظ انه ليس بمقسم
المصنف فان تفصيل هذين العارضين من بين اسباب التقدم وتركيبك على انه يصير كلامها
خاليا عن فائدة يعتد بها لان مصطلح ان التقدم اما بسبب العارضين او بغيرهما اى كان
شى قوله لتحدهما وهو المسمى بالزمانى آه قد يتوهم حمل الحقيقى فى كتاب القوم على الحقيقى اللغوى
الذى هو مجاز فى عرف الفن بعيد فالاولى هو الحمل الاول قوله لامتناع الخلو بينهما باتفاق
العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو بين القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما
لزم التسلسل وعلى هذا معنى قوله فى القديم والحادث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو بينهما لانهم
لم يلتزموا ذلك فيهما فلا يرد ان امتناع الخلو عنهما انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر
فلا يكون بينهما مانع الخلو فلا يلزم التسلسل ولعل الغرض من ذلك ان كون الزمان حادثا زمانيا
لا يقتضى وقوعه فى زمان لعدم اعتبار الزمان فى القديم والحادث الزمانيين قوله
والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل يمكن ان يجعل القرينة على هذه العناية بما ذكره من
غرض التعريض بعدم استلزام حدوث الزمان وقوعه فى زمان آخر كما انه لا يستلزم قدمه
عند الخصم فلذلك قوله فتحقق الحدوث الذاتى بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان ثم
الحكماء بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف لا
انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك لفوقوا المعنى المتعارف

من الحدوث

من الحدوث بالكلية وكان اطلاق الحدوث عليه مجرد اصطلاح قوله فقال الحكماء فى بابه زاد
الشيخ فى الهيات الشفاء فى بيان ذلك على ان للمعلول فى نفسه ان يكون ليس وله من علته
ان يكون ايس اى موجود والذى يكون بالشئ فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان
من الذى يكون له من غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه وتوضيحه
ان المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة
احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة ويتضح فى هذا المطلب بحيث يخرج بعنوان
وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة فلا يكون له فى مرتبة وجود العلة الا العدم
والا لم يكن وجوده متأخرا عنها بل يكون معها بل يلزم بالمرة ان يتخلف وجود المعلول عن وجود العلة
انما يقتضى ان لا يكون له فى مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له فى تلك المرتبة العدم
فان قلت اذا لم يكن له فى تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة بين النقيضين
لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت انه ليس له الوجود فى تلك المرتبة ثبت انه معدوم
فيها قلت نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفى المقيد لا سلب وجود
المتصف بذلك السلب بكونه فى تلك المرتبة اعنى النفى المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول
تحقق الثانى لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة كما
فى الامور التى ليس بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه
متأخرا عن وجود الآخر ولا متقدما عليه كما ان المتأخر بالزمان متصف بالعدم فى
زمان وجود المتقدم فليكن المتأخر بالمرتبة متصفا بالعدم فى مرتبة وجود المتقدم لا

نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه
في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال اما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم
اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين
بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير محال بل واقع كما مر تحقيقه وقد تلخص من ذلك البحث
ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فلو في هذه المرتبة العدم يجب
الامكان فان كفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا ثم لقائل ان يقول لو تقدم عدمه
بالامكان بالذات على وجوده كما ادعيتم لكان متقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي
منحصر عندهم في ما بالعلية وما بالطبع ولا مجال للعلية فيهما فيلزم ان لا يتحقق العلة
التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم ويمكن الجواب عن ذلك بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج
اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان من الاعتبارات الذهنية
الخارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي من فروع عنه وعند هذا النظر ولذلك
صرحوا بعدم دخل الامكان الذاتي في العلية **قوله** لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي ويمكن
ان يتكلف ويجعل القدم الذاتي كون ما ذاته [illegible] لانه مسبوق بعدمه فيلزم ان لا يكون عدمه
في مرتبة وجوده [illegible] فيكون الموصوف في تلك المرتبة خاليا عنها وانت تعلم بما سبق
في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على حل هذا وامثاله فتبصر **قوله** ويمكن ان يقال هذا انما يتم
ان لو تم ان هذا كذلك **قوله** ولا يخفى ان المناقشة المناقشة متجهة على عبارة الشارح الاصفهاني
حيث قال لو كانا عقليين يلزم التسلسل بعين ما ذكرتم واثبات ما ذكره من الدليل على

مبحث خواص الواجب لذاته

امتناع وجودهما في الخارج بعد بيان انهما لو وجدا فالموجود من القدم اما قديم او حادث
او لا واسطة بينهما والثاني باطل والا يلزم حدوث القديم والاول يجب القدم وكذا الوجود
من الحدوث اما حادث او قديم والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث والاول يجب القدم فاذا
ذلك لا يجري على تقدير كونهما اعتباريين لان ما ليس موجودا في الخارج ليس قديما ولا حادثا
بناء على تعريفهما الاصطلاحي فلا تمحيص عنه الا بان يراد بهما ههنا معناهما اللغويان وهو
خلاف الاصطلاح فيرد الدليل الثاني بالتحقيق **قوله** بعين ما ذكرتم ومن اورد المناقشة
اورد على ذلك الشارح والجواب عنها [illegible] في [illegible] الاصطلاح [illegible]
ما ذكره هنا التسلسل بعينه فلا اراد عليه **قوله** الاولى فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده
الخارجي الى الاجزاء العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود فانا لا نقطع بان
الثاني بل لصحة الحمل فوجودهما [illegible] منهما اثنان فوجودهما غير [illegible]
ان الواجب لا ماهية له وراء الانية كما تقرر [illegible] ذلك انه شخص بسيط لا يحلله العقل الى ماهية
وتشخص ولا الى ماهية ووجود اذ لو كان له ماهية كلية لم يكن من حيث هو ماهية موجودا بل
الى امر اخر به يحصل تشخص فلا يكون وجوده عين ماهيته ولو كان هو ماهية بسيطة لكنها
غير وجوده لاحتاج اتصافه بوجوده الى علة اما ذاته فان يكون علة لنفس الهوية او غيره وهو
كلاهما محال على ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر اصلا
سواء كان جزء له او معروضا له على التقديرين يكون وجوده وصفا لغيره بمعنى انه يكون
هناك شيء موجود [illegible] فهو ممكن كما تقرر [illegible] الثابت في

التلفظ

كون الوجود عين الماهية ينفعك جدا قوله ولا يتم الا بحجة ان يكون مركبا من امرين متباينين لا يرد هذا على الدليل الذي اوردناه كما لا يخفى قوله فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة بتمامها فيمنع ذلك والمستند الشرير المركب من قطع الخشب بالهيئة المخصوصة كما من الشيهود دعوى انه ماهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة الى ما يتبين ولا يتم لو تقضى استغناء الواجب في ذاته عن الحال كونه عرضا لا تقتضي استغناء اجزاء العناصر التي هي اجزاء للمواليد عن الصورة الحالة فيها ان تكون اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان المعتبر في الصور احتياج المحل اليها اما في وجوده او في تحصله نوعا كما في صور المواليد فان اجزاء العناصر محتاجة اليها في تحصلها بحسب تلك الانواع لعنى انواع المواليد وان لم يحتج اليها في وجودها وتحصلها بحسب انواعها انفسها قوله لزم امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل اما انفعال الحال الى المحل اما في الوجود كما في الاعراض او في التشخص كما في الصور والاخير لا ينافي وجوب الوجود ظاهرا وبيّن بما ثبت من ان تشخص الواجب عينه قوله انما ذلك اذا كان المفتقر مما له عين خارجية والوجود من المعقولات الثانية اذ كان الوجود وصفا للذات سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات او لم يكن باعتبار ثبوته في نفسه على التقدير الاول ومع ذلك يكون ممكنا امكانه باعتبار ثبوته للذات لا باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد علينا ما اورده قوله وايضا افتقار الوجود الى الماهية هذا اعجب الحاصل من النظر ومنا يملي من ظاهر العبارة واما على التحقيق الذي يحقق بوجوه كونه عين الماهية كما تقدم تفصيله قوله كيف لا ومعنى وجوب الوجود الخ قد عرفت حقيقة الحال قوله اقول المحوج الى العلة هو كالمكان

الاول لخ

الخ كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذات الشيء واتصاف ذلك الشيء به او كونه هو او ما ثبت امر لا يستغنى عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا اما في كونه امرا اخر فيحتاج الى العلة وذلك ظاهر فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات اما في كونه شيئا اخر فيحتاج الى سبب بالبديهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه حتى يستغني في وجوده عن غيره اذ لو كان غيره فان تباطرية اما ان يكون ناشيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية الخ اتصاف الاربعة بالزوجية واجب بمعنى الضرورة بشرط الذي هو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علته ذات الاربعة ولا يجري ذلك في الوجود ثم قوله اذا تمهد هذا فنقول قد عرفت انه على تقدير كون الوجود غيره لا يكون واجبا لذاته قوله ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا تكون اثارا له اذ كان امتناع علمها لكونها من لوازم الذات فهي واجبة بغيرها وهو الذات فانه لو لم تكن الذات لم تكن الصفات ان لا ومن ههنا علم ان ما ذكرنا في معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته بحيث كلما يجوز توصف بالوجود يستلزم الاقتضاء الذي نفاه لانه اذا كان الوجود غيره فيكون صحيح اتصاف الماهية به اما لكونه اتصافا بالوجود فيلزم وجوب اتصاف كل شيء بالوجود او لكون اتصاف تلك الماهية بالوجود فيكون منشاء الوجوب خصوص تلك الماهية ويعود المحال لان خصوص الماهية معتبر في خصوص الاتصاف من غير ان يكون له دخل في منشائية الوجوب بل يكون الاتصاف الخاص واجبا للذات لانا نقول لما توقف خصوصية الاتصاف على خصوص

المهية كان موجبة ثبوتها عليه في الجملة فلا يكون واجبا لذاته فتأمل قوله ويحتاج الواجب
على نفسه آه فان عروض الوجود للمهيات مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء
او بواسطة فانتفاء العروض يكون بانتفاء علته وينتهي الى انتفاء الواجب فاتجه توجيهه
من بعض انه لم لا يجوز ان علة عروض الوجود بالفعل للمهيات هو الواجب لكن يجوز ان يكون علة
كونها بحيث لا يكون لها عارضة للمهيات هي المهيات التي يصلح معروضيتها لها فتكون انتفاء
العروض في الوجود الواجبي لانتفاء المهية التي يكون معروضا لها قوله والجواب عنه قد
مستقصى اشارة الى ما ذكر في بحث المواد الثلث عند قوله وقد يوخذ ذاتية فتكون
القسمة حقيقية من ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي وقد قررنا كلاما عليه وتحقيق
الحق فيه قوله فلابد من الفرق اقول الفرق ما بينه بقوله والحاصل الخ وهو ان المهية انما تتصف
بقابلية الوجود الخارجي بحسب الوجود العقلي ولا يمكن ان تتصف بفاعليته بحسب ذلك
الوجود ضرورة ان الشيء ما لم يوجد في الخارج لم يوجد شيئا فيه والمراد من الصفة الخارجية
في قوله لا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل ما يعم نفس الوجود
الخارجي وما سبق تمهيدا لتحقيق كون الاتصاف بالقابلية بحسب الوجود العقلي ومحصول
الفرق ان قابلية الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي وفاعلية الوجود
الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود الخارجي اما الاول فلان اتصاف المهية بالقابلية
المذكورة انما هو بحسب اعتبار العقل كما بينه واما الثاني فلانه لا يمكن ان يكون فاعلة لصفة
خارجية عند وجودها في العقل فقط بحكم البديهة فتأمل قوله وهو غير موجود هذا غير

موجبة لان الناقض منع وحاصل الجواب منع جريان الدليل في صورة النقض لجواز ان يكون
القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجي والمطالبة بالفرق ليس من وظيفة الناقض
بل على المثبت اثبات جريان الدليل فيها ولا يخفى ان قوله والحاصل الخ صريح فيما بحثه بعض
المحاكمات فان محصله منع جريان الدليل لجواز الفرق بين القابلية والفاعلية الا انه
بالغ في السند ونعم يتحقق الفرق هذا لكن لا ارتباط له بما سبق من ان كلام الناقض مبني
على تقدير ان المهية ثبوتا في الخارج ثم يحل فيها الوجود بل الظاهر انه مبني على خلافه وانه انما
تحيز النقض اذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود اذ لو كان مشروطا به كان القابل
والفاعل متساويين في الحكم وهو اشتراط الوجود فلم يتحقق النقض لان النقض هو جريان
الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده ان كلامه مبني على تقديره انه يلزم من كون المهية قابلة
للوجود ان يكون للمهية ثبوت في الخارج قبله كما يلزم من كونها فاعلة له وفي ذلك تحقق
ناسد لما ذكره مفصلا فتدبر قوله فان فرق في ذلك الخ اقول يعني بما سبق لا محذور
في الرجوع الى الجواب الاول فانه لم يتبع انه جواب اخر قوله لانا نقول معنى تقدم العلة على
معلولها هذا لخبط فان الكلام في علة الاتصاف بالوجود الخارجي واذا كانت المهية
باعتبار وجودها في العقل علة فاعلية له لزم ان يكون موجودة في العقل قبل اتصافها
بالوجود الخارجي فتكون قبل اتصافها بالوجود الخارجي فافهم وذلك بين قوله
والحق ما هو اقول الجواب بان اه قوله وهذا الجميع على توهم ان الوجود الخ لعل هذا القائل
حاول التنبيه على ان ما هو غير الوجود فيها اذ لوحظ بذاته لم يصلح للوجود وانما يصلح له بشرط

انضمام الوجود اليه او ما فيستلزم ان من وجود العلة فكل ما الذات مغايرة للوجود يحتاج في
الوجود في نسبة الامور الخارجية الى معروضاتها فهو ممكن بخلاف ما هو عين الوجود القائم
بذاته كما مر تفصيله قوله فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد
الخ انما يلزم ذلك لو كان معنى كون هذه الاشياء عين الواجب كل منها كمفهومه مترتب
يأبى عنه عاقل ان يقول بكون كل من العلم والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها كما
امر واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق تحمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا ويجيء تفصيله
ان شاء الله تعالى فلا ريب في انه لا يرد على ذلك شيء مما ذكره ولو كان المراد ما فهمه من ظاهر
العبارة لكان مفهوم الوجود المطلق ولو ان يكون واجبا فكان الذات الواجب عين الوجود
المطلق المقول بالتشكيك تعم عن ذلك قوله والوجود الخارجي لا حاجة الى القيد فلعله
اشار الى انه المحتاج الى البيان دون الذهني قوله لانهم انما اي لو لم يكن وجود الواجب نفس
الى قوله لم يصح منهم لا يصح الخ انهم حيث حكموا بكون الوجود من المعقولات الثانية اراد به
مفهوم الموجود بالمعنى الذي سبق تصويره اعني ما قام به الوجود اعم من ان يكون بطريق
قيام الوصف بالموصوف او قيام الشيء بذاته ويكون هذا المعنى معقولا ثانيا لا ينافي كون
فرد من الوجود موجودا اذ اطلاق المعقولات الثانية مطلقا على المشتقات فانهم جعلوا
موضوع المنطق نظرا الى موضوع المشتقات كالجنس والفصل والكلي والجزئي لا مباديها
ما يتم عند هما لي اقسام لوازم المهية في بحث الكليات وقولهم عوارض لا يحاذي بها في
الخارج المراد بالعارض الخارج المحمول مع تمثيلهم بالشيء والممكن ونظائرهما من المعقولات

الثانية مع وجود افرادهما في الخارج ولئن سلمنا تعميم انها اعم من المشتقات والمبادي
فمرادهم هنا المشتق ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدا فلا نسلم ان كون مفهوم ما من المعقولات
الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج محمول عليه مواطاة اذ كان [illegible] المفهوم
في ضمن حصصه للاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات [illegible] باعتبار
ذلك الفرد موجودا خارجيا نعم لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض الافراد
قوله والحق ان ما يتحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق الخ هذا المفهوم من حيث انه عارض
ليس له ما يطابقه في الاعيان وان كان له من حيثية اخرى ما يطابق في العين فهو معقول ثان
باعتبار حصصه العارضة للمهيات في العقل موجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نعم
انه من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا
يكون موجودا فيه باعتبار الذي هو به معقول ثان كالحصص في مثالنا على ان تصدق
الوجود المطلق على الواجب تعالى مصداق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف
على كونه موجودا في الخارج بناء على المقدمة المشهورة ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي
كونه معقولا ثانيا كما مر قوله اقول ولا كذلك الوجود الخارجي لما ثبت ان الوجود الخارجي
لا يمكن عروضه للمهيات في الخارج فلا يكون من القسم الاول ولا انه كما ذكر اليه لا حلول
بخصوصه فيه لدخل وذلك فيستلزم ان يمتنع عروضه لها مجملا فكان من القسم الثاني بعض
فتعين ان يكون من القسم الثالث والا لم يكن القسمة حاصرة وكونه عارضة للمهية من حيث
هي لا المهية الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيدا في الموضوع بحيث تعتبر

القضية نصفية لانا في كونه بحيث يحضر في الذهن بعنوانه الوجود الذهني منحصر العرض
ولعل منشأ الاشتباه انه حسب انه يجب في القسم الثالث ان يكون المعروض هو المهية الملحوظة
مع الوجود الذهني فيلزم منه ان يكون المعروض في القسم الثاني هو المهية الملحوظة مع
الوجود الخارجي ولا يخفى انه ليس كذلك بل المعتبر في القسمين ان يتعلق الاتصاف بنحو معين
من الوجود ثم يبقى الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود بحسب الخارج فان ذلك لا يقتضي
تقدم الوجود الخارجي عليه كما توهم انما قوله وليس كذلك فان اتصاف المهية بالوجود
بحسب نفس الامر اقول اذا كان اتصافها بحسب نفس الامر فاما في الخارج وهو ممتنع واما في
الذهن فلخصوص الوجود الذهني فيه مدخل فيكون من المعقولات الثانية ثم نقول اتصاف
شيء آخر في نحو من الوجود ان يجب ان يتأخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا
يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا لتقدم على نفسه وقد علم انه
تأخر ولم يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا محيص عن ذلك
الا بان يقال المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يثبت للموصوف بحسب ذلك الوجود
عن الوصف والمهية لا تمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود
الذهني ولكن تمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر
المهية بدون ملاحظة الوجود مع توحد المهية في نفس الامر متمايزة بحسب هذا الوجود
عن الوجود في نفس الامر وان كانت غير متمايزة عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر
ايضا فليتأمل جدا قوله والموصوف بالوجود المهية من حيث هي الخ الموصوف بالجنسية مثلا

ايضا

ايضا ليس هو المهية الموجودة في الذهن على ان يكون الوجود معتبرا في الموضوع ايضا
فان تصف الوجود بعرض فقد عرفت منشأ الاشتباه واذا تحققت ذلك انكشف لك
حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث من المعقولات الثانية قوله في الحاشية والحاصل
ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض المهية عند وجودها في العقل والا لزم كون المهية
موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض المهية عند وجودها
في العقل بل الوجود المطلق والوجود الخارجي يعرض المهية في نفس الامر لا في الخارج
هذا كلامه وقد سبق منا كلام على ذلك ويرد على قوله والا لزم كون المهية موجودة قبل قيام
الوجود بها ان اللازم كونها موجودة في العقل قبل قيام وجودها في الخارج بها وقد قرر الكلام
فيه مفصلا وايضا اذا لم يكن عروض المطلق والخارجي في العقل كما صرح به اولا ولا في الخارج
كما صرح به ثانيا فكيف يكون عروضهما في نفس الامر بل ينحصر في الوجود الخارجي والذهني
فان نعم انه نحو آخر من الوجود تفسير القسم الاول بما لخصوص الوجود بحسب نفس الامر فيه
مدخل والثاني لخصوص الوجود الخارجي والثالث لخصوص الوجود الذهني ولا يلائم
ما ذكره من ان القسم الاول ما ليس لخصوص احد الوجودين فيه مدخل كما لا يخفى على الطبع
السليم بل يلغو ذكر الخصوصية في الوجودين اذ لا مدخل للمطلق حينئذ عموما ايضا وايضا مثل
الذي ذكره لا تم على تقدير الاتصاف في نفس الامر كما هو التحقيق كما عرفت ان الوجود مما ينتزع
العقل من المهية ويصفها به مصداق وصف ذلك الوصف هو عين المهية وقد عرفت الفرق
بين المنتزعات الذاتية والعرضية فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذه المنتزعات لها كاذبا

بينتم انه لا ثبوت لها اصلا قلت انما يلزم ذلك لو كان الحكم بثبوتها لها ثبوت الاعراض لمحالها
اما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب من التحليل او الملاحظة فلا
لم لا فان قلت فجميع هذه المنتزعات معقولات ثانية او بعضها وما يتمايز بها من غيرها
معقولات ثانية قلت بل بعضها وهو ما يكون الاتصاف به بحسب الوجود الذهني فقط
لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظايرها بحسب الوجود الذهني ولا في ان الاتصاف
بالعمى والفوقية ومثلهما بحسب الوجود الخارجي اذ الوجودان شرطان للاتصافين كما يدل
عليه صحة تخلل الفاء في قولك وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا او اعمى
لكن في نفس الوجود في اشكال كما قد اشير اليه اشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي هو ظرف
الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن
لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر ولم تقدم الشيء على نفسه وان
اكتفي بمجرد كونه منتزعا من الماهية الموجودة قبل ذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود
الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من الماهية الموجودة في الخارج بالوجود كما اشرنا اليه ويعتبر
نعم يعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحو من
الوجود غير ملحوظ بذلك العارض فظاهر ان الماهية في الوجود الخارجي ملحوظة بالوجود الخارجي
وكذا في الوجود في نفس الامر ملحوظة به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضا ملحوظة
به بحسب نفس الامر لكن للعقل ان يأخذه غير ملحوظ بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار
معرّى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به

وهو نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود متقدم على سائر
الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول لا نسلم ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه
والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم فتامل بين هذا التفصيل
بين ان عروض الوجود في نفس الامر ليس كعروض غيره من العوارض فان ظرف الاتصاف
بها مغاير لها بل لما يتقدم عليها بخلاف ظرف الاتصاف به فانه ذاته باعتبار ما كما
علم ولذلك تفصيل يغني عنه المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام **قوله** لانا نقول ما ذكر
على تقدير صحته الا ان ترتيب البحث ان يقال ما ذكرتم على صحته انما هو في الصورة الثابتة
وليس ثبوت الصورة في العقل ثبوتا لها بل لا ثبوتها نفس عين الصورة الثابتة فلا يلزم الا
الاجتماع بين صورتي النقيضين ولان توهم ان ثبوت الصورة عين الصورة فنقول
الثبوت لا ريب في ان الثبوت ليس عينهما فلا يلزم الا اجتماع احد النقيضين مع صورة
الاخر **قوله** وقد عرفت بطلان المذهب قد عرفت تحقيقه وبناء على تحقيقه فلا نعيدها
قوله اي علم المعدوم مطلقا القرينة على هذا التفصيل قوله تقسيم باعتبار فان تقسيم
الثابت هو المعدوم لا العدم وقوله يصح الحكم المقوله ولا تناقض فان هذا انما يلزم
المعدوم لا العدم اذ لا فرق بين العدم وساير المفهومات في صحة الحكم ولا يتوهم من الحكم
عليه تناقض حتى يحتاج الى دفعه **قوله** ربما يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم
الكلام اقول ويرتبط بما سبق من ان للعقل ان يتصور جميع الاشياء فان انقسام الموجود
في الخارج اليهما لا مدخل له فيه وكذا المطلق لجواز ان يكون القسم الثاني مخصوصا بالموجود

الخارجي فقد يرد عليه نظر لا نسلم ان يراد الانقسام بحسب فرض العقل او بحسب الواقع والثاني باطل
اذ الشئ لا ينقسم الى نفسه والى نقيضه فى الواقع وان امكن فرض انقسامه اليهما وعلى الاول
لا حاجة الى تخصيص الموجود فى الذهن كما فى النسخة الاولى اذ سوادهما واحد ويمكن ان
يجاب عنه بان المراد بالموجود فى الذهن ما هو معروض الوجود الذهنى من الماهيات
كالانسان مثلا فانه وان كان موجودا فى الذهن فهو فى حد ذاته اعم من ان يكون موجودا
فى الذهن او غير موجود فيه فهو منقسم الى الانسان الموجود فى الذهن وغير الموجود فيه
بحسب الواقع فان الانسان الذى هو موجود فى الذهن فى الواقع منقسم الى الانسان الموجود
فى الواقع والى الانسان الغير الموجود فيه هذا والاظهر ان يحمل الانقسام على الانقسام فى
العقل فتصير مؤدى النسختين واحدا بعينه اذا كان طرفا الحكم موجودين فى الخارج لقائل
ان يقول معنى الحمل اتحاد الموضوع والمحمول فى الوجود فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد
فكيف يتصور كون احدهما موجودا دون الآخر فان الاعمى فى قولنا زيد اعمى لما كان متحدا
مع زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه بل نقول لا فرق بين الابيض والاعمى فى ان مفهومهما
منتف فى الخارج وفردهما موجود فجعل احدهما من الموجودات الخارجية دون الآخر تحكم
والجواب ان الشارح ذكر فى الحاشية عند قول المص والوجود من المعقولات الثانية انه
اذا قيل الحيوان موجود كان معناه وجود افراده واما المشتقات فاذا قيل انها موجودة
كان معناه ان افراد ما خذ اشتقاقها موجود فمفهوم الاعمى ليس موجودا لانتفاء افراد سلبه
غير مجعد لان نرجع الى مجرد اصطلاح جديد بل التحقيق انه اذا وجد فرد ما كان مهيته موجودة

ان افراده موجودة

بالحقيقة واما اعراضها فانما يكون موجودة بوجودها باعتبار اتحادها معها بوجه ما
وباتحاد الفروع الذاتيات اتحاد ذاتى وفى العرضيات اتحاد بالعرض فيكون الذاتيات
موجودة بوجودها بالحقيقة والعرضيات بالعرض فلذلك يقال ان الانسان كالابيض
شئ موجود فى الخارج حقيقة بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض بوجود زيد فزيد ليس
فى ذاته اعمى باعتبار الخارج عنه فاذا نسب وجوده الى الاعمى كان نسبته اليه بالعرض بخلاف
الانسان فان زيد فى ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن زيدا ولا غيره
من الحيوانات بل شيئا آخر يكون ذلك المفهوم ذاتيا له اذا تمهد هذا فنقول معنى كلام
المص انه اذا حكم على الامور الموجودة فى الخارج بامور موجودة فى الخارج سواء كانت
موجودة فيه بالذات او بالعرض يجب مطابقته للخارج اذ يكون القضية خارجية
لاشتمالها على الحكم باتحادهما فى الخارج فيشمل مثل قولنا زيد انسان وزيد ابيض وزيد اعمى
ولا يشمل مثل قولنا زيد ممكن لان الحكم ههنا على الموجود الذهنى بالموجود الذهنى اذ معنى
هذه القضية اتحادهما فى الذهن غاية ما فى الباب انه اتفق ان يكون الموضوع من حيثية اخرى
موجودا فى الخارج وهو خارج عما هو الملاحظة فى هذه القضية واما اذا حكم على الموجود
الذهنى بالموجود الذهنى فلا يجب مطابقته للخارج سواء كان لهما وجود فى الخارج او لم يكن
وحاصله ان القضايا الخارجية يجب مطابقتها للخارج بخلاف الذهنيات فانه يجب
مطابقتها لنفس الامر وهذا اولى مما ذكر فى توجيهه اما اولا فلان الشارح لا يعلم من كلام المص
مثل زيد اعمى باعتبار المطابقة للذهن وللخارج لا يبقى على توجيهه لانه لا يعلم من كلامه حال

قوله انتفت [illegible] الخارجية [illegible] الانسان [illegible]

قوله واما اذا حكم [illegible] المعقولات الثانية التى [illegible] بحال الذهن

قوله وهذا اولى [illegible] الامر [illegible]

بعض القضايا فان حال الحقيقية على التوجيه الاول والذهنية على التوجيه الثاني كحال
الى المغايبة لانا نقول بعد العلم بحال الخارجية والذهنية لا شبهة في حال الحقيقية لا
مالها اليهما لكنا بعد العلم بحال الخارجية والحقيقية لا اشتباه في حال الذهنية
مع ظهور قليل نفعها كثير تعلها وانه يتم تخصيص بعض افراد القضية الخارجية بهذا الحكم و
نظرا الى انه دخل مع سائر اقسام القضية في سلك الاجمال بما يأبى عنه الطبع السليم
خصوصا مع انتظام هذا التوجيه الذي لا يخفى بعده واما ثانيا فلان سياق كلامه
يدل على ان القسم الثاني يكون صحته مطلقا باعتبار المطابقة لما في الذهن فان قلت
قد صرح بان صحة القسم الثاني باعتبار المطابقة لما في نفس الامر وهو اعم من الخارج و
الذهن قلت وقوعه ههنا في مقابلة الخارج قرينة ظاهرة على ان المراد به الذهن فان
كون الصحة باعتبار المطابقة لما في نفس الامر بالمعنى الاعم مشترك بين الجميع فلا وجه لتخصيصه
بالقسم الثاني وعلى هذا فصدق الحقيقية يعلم ضمنا لان ما ثبت في الخارج او الذهن او كلا
ويحتمل ان يحمل قوله او على الامور التي ليس … خارجيا فيشمل الحقيقية ايضا ويكون المعنى ان صدق
الخارجية هو الخارج وصدق غيرها نفس الامر اما الحقيقية فاعم من ان يكون في ضمن
الخارج او الذهن او كليهما واما الذهنية فالذهن فقط ويكون قد ترك التفصيل كما
هو دابه ولم يجعل العبارة سهل بعد اتقان المقصود قوله او على الامور الخارجية الخ لما
كان بالامكان من المعقولات الثانية فالموصوف بها انما هو الامر الذهني لا الخارجي نفسه
الانسان ممكن حكم بالامر العقلي على الامر العقلي فالمراد ان الحكم اما على الموجود الخارجي بمثله

او على الموجود الذهني بمثله كما اشير اليه انفا لانه اذا حكمنا على الامور الاعتبارية مثلا بالصفات
الخارجية او على الموجودات العينية بالمعقولات الثانية كان الاول حكما على الموجود الذهني
بالموجود الخارجي والثاني عكسه لانا نقول على الوجهين ان كان الحكم باتحادهما في الخارج كان
حكما على الموجود الخارجي بمثله وان كان باتحادهما في الذهن كان حكما على موجود ذهني بمثله وعلى
الاول يعتبر في صحته المطابقة للخارج وعلى الثاني يعتبر فيها المطابقة للذهن وليس معنى الحكم
على الامور الخارجية بمثلها ان يكون الطرفان موجودين في الخارج بحسب الواقع بل
بحسب التوجه في الخارج فان الغرض بيان مصداق القضية الخارجية مطلقا حتى يعرف
بالتطبيق عليه صدقها وكذبها فاليك ذلك قوله واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العلمية الخ
على توجيه الشارح لا يعلم من كلام المصنف ان المعتبر في صحة هذا الحكم المطابقة للخارج او الذهن
كما لا يعلم حال … قولنا زيد اعمى انه … خارج كما صرح به والوجه في التوجيه ما وجهنا
قوله والمراد بالحكم في هذا البحث ما يتوقف ان يكون الطرفين موجودين في الخارج لا خلاف في
كون المعتبر في صحة الحكم الايجابي المطابقة مع الخارج ولا دخل له في هذا الحكم بالنظر الى السا
لان وجود الطرفين لا مدخل له في كون السالبة خارجية اصلا حتى يكون له دخل في كون
المعتبر في صحتها هو المطابقة مع الخارج بل السالبة يكون خارجية ومعتبرا في صدقها المطا
مع الخارج سواء وجد طرفاها او احدهما فقط او لم يوجدا لكن لم يتعرض الشارح في البيان الا
لفرض القسم الثاني اكتفاء وعلى هذا فلو حمل الحكم على الايجاب فظهر صدق المتصلة اللزومية
ولو حمل على السلب لم يعلم صدق اللزومية لما علم من ان المقدم لا دخل له في التالي وان صدق

الاتفاقية وكذا الحال على ما هو المعلوم لان المقدم لا مدخل له في التالي النسبة الى بعض مواده
فمعلوم ان السلبية لا تحتاج بالمشاهدة في امثال هذا المقام هو اللزومية فينبغي ان يحمل الحكم على
الايجابي لانه لا مدخل للمقدم في التالي بعد التخصيص بالايجاب ايضا لتحقق التالي بدونه في
مثل زيد اعمى حينما اعترض به الشارح لانا نقول التالي هو وجود التعاقب كليا كما صرح
وذلك لا يتحقق في الموجبة بدونه واما في السالبة فوجود الطرفين لا مدخل له في ذلك الى
اصلا نعم يصدق ذلك الوجوب معه اتفاقا هذا غاية توجيه كلام الشارح فتامل فيه نظرا لانه
ما فيه ولو علل تخصيص الحكم بالايجاب بان كون الطرفين موجودين في الخارج مخصص بالايجاب
بالخارجي فيصدق الملازمة الكلية اعني وجوب مطابقته للخارج ولا تخصيص للحكم السلبي
بالخارجي اذ قد يكون السالبة حقيقية مع وجود طرفيها في الخارج كما في قولك لا شيء من
المثلث بمربع ولا شيء من الانسان بحجر فانهما يصدقان حقيقية مع وجود طرفيهما في الخارج
لكان اولى قوله ولا تكون النسبة سلبية ح يرد عليه ان كون النسبة الايجابية خارجية ايضا
لا يتوقف على ذلك على ما هو حيث صرح بان زيد اعمى قضية خارجية مع اعتراف ان المحمول غير
موجود في الخارج ويمكن الجواب بان كون النسبة الايجابية خارجية على الوجه الكلي يتوقف
على وجود الطرفين بل عدمه قد وقفا بخلاف النسبة السلبية فانه يكفي في خارجيته على هذا
الوجه لا يتوقف على وجود الطرفين اصلا وفيه ان هذا انما يدل على عدم جواز التخصيص
بالسالبة لا على التخصيص بالموجبة اذ لو جعل الحكم اعم من الايجاب والسلب كان كون النسبة
خارجية على الوجه الكلي ايضا موقوفا على وجود الطرفين اذ بدون ذلك قد يكون خارجية

فقد لا يكون خارجية فالفرق بين التخصيص بالايجاب والتعميم فتامل قوله وان صدق نفي
على الاخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الاخر فيه لانا وان صدق الحمل الايجابي يتوقف
على وجوده في الخارج ثم ولنا انا وان نمنع تراوف اتصاف نوعه متوقف على وجوده فيه ثم في التنزل
اتصاف الهيولى بالصورة كما هو والقول بان المتقدم على وجود الهيولى ذات الصورة
لا الاتصاف وان المتقدم هو الاتصاف بصورة ما وهو اتصاف ذهني بل الاتصاف في
الخارج انما هو بالصورة المشخصة وهي متاخرة عن وجود الهيولى لا يجدي نفعا في دفع المنع
ولا يكفي في دفع النقض كما مر الا بديهيا من اثبات المقدمة الممنوعة والحاصل ان الا
ثم ولنا التوقف فلا قوله وههنا اشكال لقوي قد اشرنا اليه فيما سلف تحقيقه قد اشرنا
الى دفعه فيما سلف فنقول ههنا قوله والمطابقة بحيث يكون مغايرا للمطابق لا ذاته اذ لا بد من المغا
بالذات ثم وان ارادوا مطلق المغايرة الشاملة للاعتبارية ثم لكن لا يلزم منه ان يكون الموجود
في نفس الامر مغايرا للوجود الذهني بالذات بل نقول هذه النسبة الموجودة في الذهن مطابقة
لنفسها من حيث هي موجودة في نفسها وان كان تحقق وجودها في نفسها بوجودها
في الذهن فانها من حيث وجودها في الذهن مغايرة لها من حيث وجودها في نفسها وان
تفصيل ان النسبة اذا حدثت في الذهن كان لها وجود في نفسه سواء كان ذلك باختراع العقل
وتعمله كما في الحكم بزوجية الثلاثة مثلا او بدونه لاختراعه كما في الصوادق وان كان تحققه
بمحض الاختراع والتعمل لم يكن موجودا في حد ذاته اي مع قطع النظر عن ذلك الاختراع واذا
كان تحققه لا بمحض الاختراع بل كان منتزعا عن امر من شانه ان ينتزع عنه فذلك كان موجودا

مع قطع النظر عنه وان كان وجوده في الذهن لانه موجود فيه بل بقت نعمله فهو من حيث انه
موجود في الذهن مطابق له من حيث انه موجود فيه بلا تعمل والاعتبار الثاني هو الوجود
في نفس الامر فان المنظور اليه في هذا الاعتبار هو مطلق وجوده في حد ذاته اعم من ان يكون
في الخارج او في الذهن على الوجه المذكور لا امر اخر وهو عدم مدخلية الوجود الخارجي
اقتضى ان يكون ذلك الوجود في الذهن فالنسبة الذهنية في الصوادق مطابقتها
من حيث انها موجودة في نفسها حتى لو كانت موجودة في الخارج ايضا كانت مطابقتها
بخلافها في الكواذب فليس لها الوجود في نفسها اي الوجود بلا تعمل واختراع اصلا لا في
الخارج ولا في الذهن اذا عرفت ذلك عرفت اندفاع قوله وايضا فانهم قالوا الى قوله وهذا
منهم غفلة تامة لان معنى كلامهم ان المعتبر في صحة الحكم مطلقا هو المطابقة لما في نفس الامر
لا لما في الذهن من حيث انه في الذهن لانه صدق الكواذب ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
الوجود الذهني مع قيد فرد من افراد الوجود في نفس الامر وكذا قوله ومعلوم ان ما لا يكون
في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وهو ظاهر جدا وكذا قوله وايضا فالمراد بالخارج
خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان
طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقتها في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في
الذهن وذلك لان مرادهم بالخارج ههنا ما يطابق الذهن مطلقا فاذا لم يكن الطرفان موجودين
في الخارج لا يكون صحته بمطابقته الخارج بهذا المعنى وهو ظ ولا لما في الاذهان من حيث
كونها في الاذهان بل بمطابقتها في نفس الامر وان كان وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود

الذهني

الذهني على ما عرفت انفا ومنا وقع في بعض عبارات القوم ان صدق الخبر بمطابقة النسبة
الذهنية للنسبة الخارجية المراد به ههنا الخارج عن النحو الفرضي من الذهني لا عن
الذهني مطلقا كما توهم نزلوا في هذه العبارة ما لا يكون بوجوده بفرض العقل وان كان في
العقل بمنزلة الوجود في خارج العقل ولا مشاحة في الالفاظ بعد ظهور المعنى وانا شعام
في عدة مواضع بتعيين المراد وقد عرفت المراد من قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين
آه فتثبت ولا تتبع الاهواء المزلة والاوهام المضلة والله ولي الرشاد ومنه العصمة
والسداد قوله وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده نحن ايضا لا نعيد جواب ما ذكره قوله ويمكن
الجواب بان نفس الامر انت خبير بانه لا يدفع الاشكال عنهم لانهم مصرحون بان خزانة العقل
كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال ان المطابق لما ارتسم فيه من حيث نقشه بقريبه صادق
وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن بحيث لا يكون مصدقا بها
فان الحافظ لا يلزم ان يكون مدعيا لما حفظه بل ولا ان يكون مصدقا له الا يرى ان الخيال
خزانة الصور وليس مدركا لها عندهم والحافظة خزانة المعاني وليست كذلك فيجوز ان يكون
شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك
لبراءته عن الشرور التي هي من توابع المادة ولا يقال لا معنى للعلم الا الحصول والتجرد بعد تجرده تام
مباداته فيكون العقل عالما بها لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما بها من حيث التصور استلزامه
لحصول التصديق بها تم والحاصل ان الخزانة انما يحفظ المعاني التي يتعلق بها التصديق
ولا يستلزم تصديقها لانه لا يلزم منه حصول التصديق بها فتامل قوله واعترض عليهم

بانه بتعذره اه اقول ثم ان المطابقة بما يستلزم المغايرة بالذات كما مر تفصيله قوله بل الكون
عينه فيكون صدقا الحق اعم من كونه نفس الامر او مطابقا له مع انهم لم يفسروه الا بالمطابقة
فيحب كتاب عموم المجاز في التعريف وهذا التكلف مستغنى عنه بما ذكرنا على انه في كلام ارسطو طاليس
في اثولوجيا ما يفهم منه ان علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق فانما هو الحق يعني انه
الواقع لا المطابق للواقع قوله ولكن ذلك علم الواجب الا ان علم الواجب يوصف بالصدق
لا باعتبار المطابقة بل بمعنى آخر التجبر عليه ثم فسروا الصدق بالمطابقة بان الذهب انه
لا يوصف بالصدق ولا بالكذب ويرد عليه انه خلاف العرف العام والخاص الا ان يحمل على
ما نقل عن ارسطاطاليس انتفاء وان الاد انه عين نفس الامر فلا حاجة في صدقه الى اعتبار
المطابقة التجبر عليه بعد الاغماض عن نظر تعريفنا الصدق كما اشرنا اليه نعم يخالف ما وضع له
نفس الامر هو العقل الفعال الذي يكون الواجب المبادي العالية باسرها نفس الامر قوله
بما ذكرنا من كذب الحكم لا يقدح في مقصوده اه لان مقصوده ان العقل يتصور كل شيء
ويقدح التقسيم والحكم دليلا على ذلك ولا يختلف هذا الفرق بطلان الحكم وكذبه
قوله ولنا ثانيا فلانه بعد ثابتين اه لا يخفى ان يجعل كون امرنا ذا صورة وثابتا باعتبار نفس
ذي صورة وثابت باعتبار لا يدفع هذه الشبهة اذ منشاؤها ان صدق الخبر مطابقة الخارج
فيلزم ان يكون لكل من المتغايرين صورة ثابتة في الخارج وهكذا انه لا يندفع بذلك وانما يندفع
بان يكون لكل منهما هوية ثابتة في الخارج باعتبار ما وفد للكلام يتبين اصلا وانما تبين بالعموم
قوله ولنا ثالثا فلان المتمايزين بالح للكلام تقول المتمايزان هما مفهوما الثابت في

الذهن



الذهن وغير الثابت في الذهن وانما يلزم من مطابقة الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين
اللذين ليسا ثابتين في الخارج نقول هذا القايل فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا
الزام عبر نفس المفهومين اللذين هما غير ثابتين في الخارج وكما انه لم يدل ذلك الاختصاص
في العبارة اذ لم يلتجا الملازمة وبطلان التالي في عبارة واحدة كما انه قال الزم ان يكون
المتمايزان ثابتين في الخارج مع انهما غير ثابتين في الخارج وهذا على ما ذهب اليه القايل
بتعميم الثابت من نفي الطبايع الكلية في الخارج ظاهرا وقد يتوهم في توجيه ان هذه
المتمايزة كانت مستغرقة لجميع المفهومات كان ما ليس بثابت في الخارج داخلا في الشيئين
احدهما فيلزم ثبوته في الخارج وهو توهم فاسد اذ لا يلزم من وجوه المفهوم وجود جميع
افراده قوله وتحقيقها ان ادراك ان النسبة واقعة او لا واقعة الاول ايقاع ان وقوع النسبة او لا
وقوعها انتزاع لا يخلو فيه الشك والوهم بل التخييل ايضا فان التصديق ادراك خاص مغاير
للتصور بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما تبينه بعد من له وجدان صحيح وهذا النوع
من الادراك لا يتعلق الا بمعلوم مخصوص هو ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف
التصور فانه امر لا حجر فيه ان يتعلق بكل شيء حتى بمتعلق التصديق فافهم قوله بل لا يكون
هناك حمل حقيقي بل لا يكون هناك حمل اصلا اذ لا يعقل النسبة الا بين اثنين بالبديهة
فيكون ادراك الشيء واحدا ذاتا واعتبارا لا يكفي وتفصيله ان الشيء الواحد كما لا يمكن
ان يتعلق به ادراكان من نفس واحدة في زمان واحد فان حصول صورتين متحققين بل
في نفس واحدة ممتنع بالضرورة الوجدانية فلا بد ان يفعل احد التصورين من النفس حتى تحصيل

لغرض نعم لا يكون الا ادراك واحد متعلق بمعلوم واحد فكيف يتحقق النسبة مع انتفا
التعدد في الادراك والمدرك فان الادراك السابق ان تعلق بالاصل ادخل لها في تحقيق
النسبة قطعا ولو جاز تحقق النسبة بسبب الصورة الزائلة لجاز الحكم على الامور المنسية
والمذهول عنها ولو كفى الصورة الواحدة الحاضرة لم يحتج التصديق الى التصورات
الثلث بل الى تصورين فقط احدهما تصور واحد هو بعينه تصور الموضوع والمحمول و
الثاني تصور النسبة ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية اثنين فلا تعدد عقلا في المفهوم
بل في الادراك فقط على انه بعض من توهم ذلك قال بان القضية التي محمولها الوجود
لا تحتاج الى الرابطة فيلزم عليه ان لا يحمل مفهوم الوجود على نفسه لم يكن هذه القضية
الا مفهوما واحدا لتعلق به ادراكا ذا مفهوم الموضوع والمحمول عنده واحد ومعنى ان
لا يحتاج اليه هنا انفصل القضية البسيطة فلا يصح تفسيرها بالقول الى غير ذلك
المفاسد ولعمري ان الفطرة السليمة يكفي من نزه هذا البحث فمن البين ان النسبة تقتضي
بين المفهومين فاذا انتفى تعددهما فكيف يتصور النسبة ولا يبعد ان قال ان هذه تتحقق كونه
المدرك بهذا هو المدرك بذلك فقد رجع الى التغاير بين المدركين قوله ومعنى الحمل ان
المتغايرين مفهوما آه قد يطلق الحمل بمعنى الحكم الحملي بعين الذي مر تفسيره وقد يطلق
على متعلقه وهو المراد هاهنا ولذلك فسره باتحاد المتغايرين مفهوما بحسب الذات فانه
متعلق الحكم اعني وقوع النسبة وقد ترك القسم السلبي اكتفاء بالاصل ولان الذي يفيد
على جعل تنافر الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالمحمول والذات بالموضوع كما هو المعتبر

في المتعارف قوله قيل يرد عليه حمل القائل الذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه
بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم والوجود والا لجاز حمل السواد على
الحركة بحمله الشائع على ما صدق هو عليه لينفع ذلك ونحن نقول انه لم يتحقق الحمل
لم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد فان معنى كون الشيء
صادقا عليه هو كونه هو باحد انحاء الاتحاد فيعود شبهة الحمل جذعا فانك اذ قلت
ج ب يتحدان فيما صدقا عليه كان هذا حكما على شيء واحد بانه يصدق عليه ج و ب
معا فنقول ان هذا الذات ان كانت عين كل واحد منهما لزم حمل الشيء على نفسه
او غيره لزم اتحاد الاثنين ولا يحسم مادة الشبهة الا بان يقال هما مختلفان في الوجود
بالمفهوم كما سيأتي تحقيقه قوله اذ لا اتحاد هناك في الوجود آه لانه لا اتحاد بينهما
في الوجود اصلا فان الاعمى مثلا موجود بوجود بوجود زيد فانه اذا وجد زيد فقد
وجد الانسان والحيوان وساير ذاتياته من حيث انها عينه من حيث الذات وقد
وجد الاعمى وغيره من العوارض المتحدة معه باعتبار انه بالاسود بالعرض و
انه لم يكن بالذات من حيث انه فلذلك ينسب وجوده الى تلك الاسود بالعرض لكن هي
متحدة معه في الوجود بمعنى انها موجودة بوجوده بالعرض ومصداق ذلك في مثل
الاعمى كونه فاقدا للبصر وفي مثل الاسود قيام السواد به ولو لم يكن بينهما اتحاد في الوجود
بوجه ما لم يصح الحكم بكون الاعمى في الدار مثلا اذا كان فيها زيد فلم يصح الحكم على الاعمى
الى الفرد وتفصيله ان معنى الهوهو يتصور بالتشكيك كالوحدة كما سيتضح بان لم يكن

زيد هو الانسان والحسن كونه العمى فان الاول اتحاد بالذات والثاني بالعرض قال الشيخ
في الشفاء والواحد بالعرض هو ان يقرن في شيء يقارن شيئا اخر انه هو الاخر وانهما واحد
وذلك اما ان موضوع ومحمول عرضي كما يقال ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب
واحد واما محمولان في موضوع واحد كقولك ان الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذ عرض
ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا ان الثلج
والجص واحد اي في البياض اذ عرض ان يحمل عليهما عرض واحد انتهى كلامه ونقول ايضا
ان الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق
الحمل او الكثرة الصرفة لم يصدق ولما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية
فكذلك الحمل حقه يجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة الا ان اشهر افراده
هو الحكم بالاتحاد في الوجود فلذلك قد يخص الحمل به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود فانه
المتغايران المفهوما فلا يرد في المتغايرين زيد وعمرو من حيث اشتراكهما في النوع ثم الاتحاد
في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات
او ان يكون الموجود بالحقيقة والاخر موجودا بالعرض بالمعنى الذي اشير اليه كما في حمل
الاعتباريات عليها فلا حاجة في تحقيق معنى الحمل الى ما قيل ان الحمل في الذاتيات بمعنى
الاتحاد في الوجود وفي غيرها بمعنى الاتصاف كيف ومعنى قولك زيد اعمى هو هو من غير
ملاحظة الاتصاف بمبدأ الاشتقاق بل معنى مطلق الحمل مطلق الاتحاد في الوجود اعم من
ان يكونا بالذات او بالعرض فان قيل فلا يصح ان ما يريد مطلق الاتحاد صدق قولنا بعض

اتحاد والوحدة يوجد بينهما فان ما يريد به المعنى الاخص مطلقا صدق بكونهما متحدين
في الوجود سواء اتحدا فيه بالذات او بالعرض وان ما يريد به الاتحاد بالذات لم يصدق
الا بان يكون احدهما ذاتيا او ذاتيا للاخر او بمحمول عرضي لم يصدق الا بان يكون احدهما
عرضيا للاخر وبهما صدق الحمل باحد الاعتبارين ويكذب بالاخر مثلا الجزء في قضايا صادق
بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار الثاني والمعلوم معلوم بالضرورة صادق بالاعتبار
الاول كاذب بالاعتبار الثاني فان كون المعلوم معلوما بالذات بالاعتبار ممكن غير ضروري
فان مصداق اتصافه بالمعلومية وهو غير ضروري قوله لانه لا يتصور التغاير في
المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لحصل في الذهن لا يعتبر مثلا فقد حصل في
الذهن وسائر ما يصدق عليها بنحو من الاتحاد فان لا يعتبر بوجود على حدة بل بوجودها
هو وجود تلك المفهومات الصادقة عليها نعم ليست تلك المفهومات باسرها موجودة
فيه بالذات وهذا لا ينافي وجودها مطلقا سواء كانت بالذات او بالعرض قوله وجهة
الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالث جهة الاتحاد قد يكون الموضوع بحدة والمحمول
بحدة كما في المثالين الاولين وقد يستوي نسبتها الى الموضوع والمحمول كما في قولك
زيد فان الموضوع زيد مخلوطا بامر والمحمول هو زيد ايضا مخلوطا بامر آخر ابيد الخلط
او بالعكس وجهة اتحادهما هو زيد المكتوب اعتباره في الطرفين ولذلك كون مثل هذا الحمل
بديهيا كانك قلت زيد الذي ادركه الان هو زيد الذي ادركته الامس بمعنى اتحادهما
في زيد المكتوب في خارج الذهن فانه لا يكون ضروريا وهذا القسم الثالث هو الذي

فيصح حمل الشيء على نفسه وقول الشارح قد يكون احدهما يشمل هذا القسم ايضا قوله وما يلزم
بطلانه على تقدير صحته الخ قيل يرد عليه انه يلزم بطلانه بما ادعاه وهو قوله الحمل انما
وانت خبير بان دليله انما يدل على بطلان الحمل الايجابي وقد يجري دعواه في سلب الصحة
عن الحمل فلا يرد عليه ذلك على ان له ان يقول مقدمات هذه الزائدية لكم فيلزم عليكم لا غير في
بفساد الحمل فان نقل الكلام الى قوله هذا الزائد لكم فله ان يقول انه هذا الزائد لكم
وهكذا وهذا لا يقدح في غرضه الذي هو ايقاع الشك في الحمل قوله والا لم يكن الحمل صحيحا
اي صادقا فان الشبهة انما ترد على حمل الوجود باعتبار صدقه قوله قلنا لم قال الوجود
اذا ثبت انه ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المتاخرين فثبوت
الوجود للماهية يجب ان يكون متاخرا عن ثبوتها في نفسها فانه لم يلزم محذور في الوجود
الخارجي بناء على ما قيل من ان ثبوت الماهية في الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود الذهني
على الوجود الخارجي فلا مخلص عنه في الوجود الذهني والمطلق على ما سبق تفصيله وبعد
التنزل عن هذا المقام انما لزم ان يكون للماهية قبل وجودها وجود سواء كان في ذلك او لا
فكيف يصح قول الشارح ان اثبات الوجود للماهية لا يستلزم وجودها قبل وجودها على ما
بجمهور القائلين به ولعل ذلك من الشارح اشارة الى ما اشرنا اليه سابقا من ان ثبوت
الشيء للشيء لا يجب تاخره عن ثبوته في نفسه وانما يستلزم ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته
في نفسه قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها
سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها احتاجها الى الوجود حتى يكون

موجوده

موجودة واستغنا به الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده
في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود
بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده
في موضوعه هو وجوده لك الغير فقال انها ايضا فالوجود الذي هو للجسم هو بعينه
الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم هنا
بعد ان قال لا فاسئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان
الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية هذا كلامه ويتحصل منه
ان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة سائر الاعراض اليها فان تلك الاعراض
تصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والماهية تصير بنسبة الوجود
اليها موجودة بل هي عين بوجودها فلا جرم لا يتاخر عن وجود الماهية قوله فيكون
حصول الوجود للماهية بشرط السلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين الخ فان قلت
يقتضي كونها غير موجودة وتنشر يقتضي وجودها لامتناع الحكم على المجهول المطلق
فالشبهة في سلب الوجود ايضا باعتبار الصدق قوله لكنه ليس بشرط السلب الوجود
بالسلب هنا الذي وقع لا الانتزاع كما في العبارة السابقة وفي قوله وهما ايضا
التابع المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة قوله واعلم ان اقسام
المفهومات الخ هذا يدل على تردده في هذا الاصل فيلزم تردده في الفرع ايضا فلا حاجة
الخ بالتزام كونه البحث عن العلم تطفلا كما ترى في فواتح الحواشي بما اوجبنا اليه هنالك

تجويزه بعض الاحتمالات التي فيها مسلك عن هذا الالتزام قوله والحمل بالوضع من
المعقولات الثانية اقول فيه اشارة الى ان قول الموضوع والمحمول على افرادهما بالتشكيك
اطلاقا للمبدأ والمادة للمشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص اولى بالموضوعية
والاعم اولى بالمحمولية ولانا ان قول الحمل والوضع على افرادهما بالتشكيك كما صرح به الشارح
بخلاف الخارجي قوله وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه الخ على قول من نفى
وجود الكلي الطبيعي لا فرق بين السواد والجسم والفرس والانسان والاعمى فان جميعها
غير موجودة عنده بل ما صدقت هي عليه واما على التحقيق فالثلاثة الاول موجودة
بالذات بخلاف الاخيرين فانهما موجودان بالعرض بوجود ما له اتحاد معهما بوجه ما
كما عرفت غير مرة قوله قيل ما سماه موجودا بالعرض اي الموجود بالعرض مثلا انما هو ما بالذات
غير الموجود بصدقا عرضيا مثلا اذا وجد زيد فذاته وذاتياته موجودة بالذات وعرضياته
موجودة بالعرض قال الشيخ في الهيات الشفاء الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل
وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والاسود الذي بالعرض
لا يحصل فلنترك الان ذلك ولنشتغل بالموجود الوجود الذي بالذات انتهى كلامه وقال
تحقيق المقام ان ما بالعرض مطلقا انما يتوقف لا يكون موصوفا بحقيقته بل بتلك التي وقد
خارج في شأنه لا تصافات كما قال في طبيعيات الشفاء في تحقيق الحركة بالعرض واذا
علمت الحال في الاين والوضع فالحكم بمثلها في سائر الابواب فانه يتوقف التي مثلا السواد
بالعرض اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسما آخر فيقال انه ابيضا الطاء جسم عرض

الموجود بالذات والموجود بالعرض

فيه او جسم هو هو بعينه في الموضوع وليس هو هو بعينه في الاعتبار كقولنا ان البناء
اسود فان السواد ليس موضوعه هو الجوهر مع البناية بل الجوهر مع البناية عرض له
ان كان هذا الجوهر القابل للسواد فقد بقي الجوهر اذ كان ليس موضوعا الا للسواد
بل موضوعه الاول شيء فيه لا يحل بل هو السطح فان السواد يعتقد ان محله الاول هو
السطح ولا يحله يوجد الجسم انتهى وقد سبق بنا نقل من الشفاء ان الاتحاد بالعرض واعلم ان
الشيخ صرح بان النفوس الغير المنطبعة لا تتحرك في الاين بالعرض مع تصريحه بان المتحرك
بالعرض هو ما لم يحصل في نفسه مقارنا فذا اين قلنا او وضع قلنا او كم او كيف بل هو مقارن
لشيء آخر مقارنه لا بمقارنة ذاته بل لذلك الشيء حال نسبة اليه كانت له بالعرض ويحمل ذلك
على وجهين الاول ما يكون المتحرك بالعرض هو في نفسه ذو مكان وذو وضع بقاء الحركة
الا انه لم يفارق مكانه ووضعه بل الشيء الذي هو محمول فيه قد فارق مكانه وهذا لانه
لا يلزم ان يقع له لاجل حركة ما هو فيه حصول في جهة تقع اليها اشارة غير الجهة التي كان
تقع اليه الاشارة فيها او يقع له وضع آخر بالقياس الى الجهات كالمنقول في الصندوق
وهو ساكن فيه حافظ لكائنه والثاني ان لا يكون من شأنه ان يكون له اين ووضع وان يتحرك
بالذات وهو انه لا يكون مقارنة المتحرك بالعرض للمتحرك بالذات مقارنة جسم لجسم بل
مقارنة شيء من الاشياء الموجودة في الجسم صورة في هيولاه او عرض في الجسم فيصير
بسبب الجسم جهة يختص بها الاشارة الواقعة الى ذاته ويصير له لجزاءه كالجزء الجسم فيصير
كالاين لاين الجسم وكالوضع لوضع الجسم فاذا حصل للجسم مكان آخر تبدلت الجهة المناسبة

حال الوجود

بالاشارة واذا حصل له وضع آخر تبدلت حال الجزء وما قيل انه قد لا تنتقل في الاين والوضع

هذه كما انه يلتفت بحسب الحاجة واقول لما كان الاتصاف بالعرض راجعا الى اتصاف ما يقارن

الشئ فلم لا يكون النفس المفارقة متحركة بالعرض بعلاقة انها متعلقة بالجسم المتحرك وان لم يكن

تعلق المقارنة اذ الجسم يحجبهم ابينه وبين الامور المحل الطبيعة المادية على انه قد لا يجوز

سوال بحيث لم كانت النفس يقال لها انها متحركة بالعرض في الاين ولا يقال انها اسود

بالعرض باسوداد البدن فان التحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق ذلك على النفس بالعرض

صح اطلاق هذا ايضا لانه اذا كان السواد في العضو لا اول الذي هو غير النفس بعينه وان كان

لحد الامرين ما وقع في العادة ولكن ظهور تنقلها بانه غير النفس ان كانت منطبعة فيه اكثر من ظهور

ساير استحالاته وذلك لان الناس يحكمون بان الجسم اذا انتقل ما تراشارة ما ذا انها

فيما المه اشارة اخرى بخصوصه ولو كان الشئ غير محسوس كما انهم يجوزون الحصول في الخير

لكل موجود كان محسوسا او غير محسوس فلا يجوزون السواد الا للقابل ولغلبة ايجاب

التغير عندهم لكل شئ لا يومنون بموجود لا اشارة اليه فهذا هو السبب الذي اختلف

الامران عند الجمهور ولا ترتيب غير واجب تقتضاه غير واجب الا هنا كما اشير ولك ان تقول

كما ان ذلك غير واجب فكون المتحرك بالعرض منحصرا في القسمين اللذين ذكرهما ايضا غير واجب

فان ما يقتضيه وهو انحصار المتحرك بالعرض فيما الى الاشارة غير واجب بل لا بد ان الجمهور

لا يطلقون المتحرك بالعرض الا على القسمين المذكورين فالعلاقة المعتبرة منحصرة فيهما

الوجهين فكذا لا يطلقون الاسود بالعرض على النفس كما اعترف به والحق الذي لا تكلف فيه

ان الاتصاف بالعرض لا يختص بما ذكره بل العلاقة معتبرة بحسب التعارف الخاص والعام

قد يختص في بعض المواد ببعض العلاقات كما في الصورة المذكورة وان الحركة النفس

المجردة بالعرض فليس قد ما باعتبار التعارف فانك تقول تحركت من ههنا الى هناك وكذا

غيره من صفات البدن ينسب الى النفس نعم يصح سلب المتحرك بالعرض على الوجهين المذكورين

عن النفس لا سلبه مطلقا ومن تضاعيف البحث علم ان التجوز في الوجود بالعرض في نفس

الاتصاف وظاهر ان المجاز في صورة الوجود الكتبي في جعل الدلالة بالكتابة وجودا

في صورة الوجود اللفظي مثلا في جعل الدلالة بالعبارة وجودا لا في نفس الاتصاف

ثم لو وصف زيد مثلا بالوجود في الخارج باعتبار الوجود الدال عليه في الخارج كان

من قبيل الاتصاف بالعرض سواء كان متعارفا او غير متعارف وليس الكلام فيه بل في

ان تقسيم الوجود الى الكتبي مجاز وان اقسام الحقيقية اثنان لا غير فتامل **قوله** لا يقولون

بانعدام الاجسام هذا بناء على نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائها في الجواهر

الفردة كما هو مذهب المتكلمين ظ وكذا على مذهب الصوفية في ان حقيقة الجسم هو الصورة

الاتصالية وانها تبقى بعينها حال الانفصال واما على اثبات الجزء الصوري في الاجسام فيكفي

في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد

ان كان اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قيل الممتنع عندنا هو انتقال

النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة لا الى بدن تالف من عين مادة هذا البدن و

هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سميت في ذلك تناسخا فلا بد من البرهان على امتناعه

بحث الاعادة

فانا لانزاع انما هو في المعنى لا في اللفظ قوله يعني لو صح اعادة المعدوم يصح الحكم عليه
لقائل ان يقول لو تم هذا لزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث
بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى اخر ما ذكر وهذا النقض
اظهر مما اورده الشارح واعلم انه قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب
الشيء بعينه اذا انعدم لم يعلم واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك انه هو هو يعلم ان الموجود
واحد وانا اذا عدم فليكن الموجود السابق آ وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن
الحادث الجديد ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك لا يخالفه
الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون آ منسوبا اليه دون ج فان نسبة
الامرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ينظر هل يمكن ان تختلف فيهما او لا
يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما
هو اولى لب لعدم ج لانه كان لب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ لها في بيان
نفسه بل يقول الخصم كما ان ج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فيفقد من حيث
هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا لم يفقد من حيث هو ذات ثابت ثم اعيد اليه
الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخرى واذا لم يسلم ذلك فلم يجعل
المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون ذلك الذي آ هو
الموجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون ولا
واحد منهما معادا واذا كان الحكم لا اثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما

تختلفا فيهما

غير

غير نفس ج الاخر فان استمر وجود احدا وذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع
الواحد القائم موجودا وذاتا ثابتا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا
فقد استمر اليه في نفسه ذاتا واحدا بقي له الا اثنينية الصرفة لا غير وهذا كلام مليح
استدلالا على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتأخرون وكيف يتصور
من هنا قول مثل هذا الاستدلال بل محصل ان العدم عبارة عن فقد وحدة الذات
فلا يكون موضوع الوجودين بالعدم شيئا واحدا العلم لحفاظ وحدة الذات حال
العدم فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة ان كان
لكونه ذاتا من حيث الذات في حال العدم فهو خلاف كلامه العدم لا هوية له وان كان
مفروض الوجود او لا لهوية عين النسبة التي يقع النظر في امكانها فذلك غير مقصود مع
فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الصرفة ولطالب ذلك مقصد المقصد ولكلام ظاهر انه
عليه من غير كلفة فانه قوله لا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق الحكم عليه بها
فيلزم عند ذلك الايرادات المبنية على ما قرره ثم يبقى ان يقال المعدوم في الخارج يجوز ان
في نفس الامر بحسب الذهن فيحفظ وحدته بحسب في ذلك الوجود فيندفع بان الموجود في
الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحاده مع الموجود الخارجي
معنى انها بعد التجريد بعينه فليس ثابتا مطلقا بالفعل فتأمل قوله والمراد انه لا معنى
العدم الخ اقول معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا وسابقا على
واحد بعينه بالسبق الزماني فانه ان قيل لجاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق

بذلك العلم وهو صح لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو صح بالبديهة وهذا
بخلاف التقدم فانه صح لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات ومن هيهنا تبين ما في قوله
ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه فان تخلل زمان
العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون
ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به فان قيل لا نسلم لزوم
تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان
الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبته الى
الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات
اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في
جواز الاعادة قال الشيخ في التعليقات ولا يكون الوجود بنفسه معادا او يكون الوقت
ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا
حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ثم كيف يكون العود ولا اثنينية وكيف يكون اثنينية
ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول ثم قال من يريد ان يهرب عن هذا منهم ويقول
الوجود صفة والصفة لا توصف ولا يعقل وليس بشيء ولا موجودة وان الوقت احد
بعض الاشياء ولا يحتمل الاعادة وبعضها يحتمل حتى لا يلزمه ان فرض الاعادة للمعدوم
قد يجعل المعاد غير معاد ويجوز ان يكون ما هو معاد ليس له حالتان اصلا قول المحقق

بقضه

البحث المحصل هذا لفظه ولما كان الشيخ بقي بهامة المدعي لم يبال بذكر بعض المقدمات
التنبيهية في صورة المنع قوله وايضا لو تم هذا الدليل الخ لا يخفى ان الذات مستمرة في زمان
البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه في
الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان
الثاني لان الذات بوصف السبق الزماني واللحوق بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات
والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة لا نفس الذات من حيث هي فانها مستمرة
فتدبر قوله حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة الخ اقول لم يظهر
من تقريره وحدة الجهة وانما يظهر بما يبقى لو جاز اعادته لجاز اعادته مع جميع عوارضه
وحينئذ يتحد كما علم من كلام الشيخ وح يبقى منع الملازمة قوله لجواز المغايرة بغير ذلك
العوارض قلنا المعلل اراد بالعوارض العوارض المشخصة كما يدل عليه دليله والمغايرة
بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع احتياج الزمان الى زمان آخر لان ذات الزمان الواحد
موجودة قبل وبعد على هذا التقدير قوله وايضا فانه استدلال بعقليتين لا يجتمعان
في العقل قلنا قول المحققين لانا لا نعقل لم يصح قوله كان المبتدا في زمان سابق قلنا انا فرض
اعادة المعدوم بعينه وكان الوقت من المشخصات لزم اعادة الوقت بعينه ومن ثم
لما كان الوقت بعينه موجودا قبل وبعد احتاج في القبلية والبعدية الى زمان آخر
فيلزم اعادة ذلك الزمان ايضا بعينه بناء على ان الزمان من المشخصات فاذا يكون الفرق
بين الزمان المبتدا والمعاد بالقبلية والبعدية اللتين هما وقعتا في الوقت السابق واللاحق

فيكون

والمنافاة بين كون الوقت من المشخصات وبين كون المبدأ في زمان سابق والمعاد
في زمان لاحق لو ثبت فلا يضر المعلل بل ينفعه لان الاعادة فيستلزم القبلية والبعدية
اللتين هما نوعيهما في الوقت السابق واللاحق كما مر آنفا فاذا كان كون الوقت من المشخصات
منافيا له وقد وضح ان الاول حق فيكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ما يلزمه اعني
الاعادة وهو المطلوب قلبه قوله اقول يمكن توجيهه بما يندفع عنه الجواب ان آه اي ان
الاعادة المعدوم بعينه لجاز اعادة زمانه الذي هو من مشخصاته ولو اعيد الزمان
الى اخر ما قال وانت خبير بان اثبات المدعى في هذا التقرير يبتني على كون تقدم المبدأ
على المعاد زمانيا مع كون ذات المتقدم والمتاخر واحدا فلا يكون ذلك التقدم الزماني
ذاتيا لوقوعه في الزمان وفي التقرير الاول يبتني على ان التغاير بين المبدأ والمعاد
ليس بالماهية ولا بالوجود ولا بالعوارض المشخصة بل بالقبلية والبعدية واذا لم يكن القبل
والبعد متغايرين بالماهية والوجود والتشخص لم يتصور القبلية والبعدية فيه ولا
لوقوعه في الزمان فكما ان وقوع المبدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق في هذا
التقرير لازم من فرض الاعادة فكذلك في التقرير الاول فهما متساويا الاقدام في عدم
ابتنائهما على المقدمتين المتنافيتين وقد عرفت اندفاع الاول بما يتم عن التقرير الاول قوله
فانا قاطعون آه لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد بالزمان وجود الشيء بوحدته
الاتصالية من غير تخلل عدم فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلل
العدم لم يبق التشخص وان كان الحدوث مدخلا في تشخصه ولما بعده من الزمان مدخل

في حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم من هذه الشناعة عنه
وبقي الشيء المجرد ثم لا يخفى انه لا يتوقف الدليل على كون الزمان على الوجه المذكور مشخصا
بل لو كان لازما لما هو المشخص لتم الدليل ايضا قوله يحكى انه وقع هذا البحث آه رايت في
الاسولة التي سالها بهمنيار عن الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في
الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه الشيخ بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم
اعاده بهمنيار على مسئلة اخرى جمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ في جوابه كيف يكلفني
المسموع منه يجوز تبدل الذات قوله ولئن سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الثاني لما
كان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض لذاتها كما تقرر في موضعه فلو اعيد الوقت
لزم ان يكون متصفا بالسبق لكونه مقتضى ذاته وان كان متصفا بالمسبوقية ايضا لفرض
الاعادة فيلزم كون الواقع فيه مبتدأ لكونه واقعا في الزمان الاول ومعادا لفرض الاعادة
والجواب ان اراد بالمثل آه انت خبير بان هذا انما يرد على تقرير المتاخرين كما ذكروا
واما على ما نقل عن الشيخ فلا فانه لا يتوقف على لزوم امكان هذا المثل فحصله انا نفرض
المثل المذكور ونقول لا امتياز بينهما اصلا اذ لو كان بينهما امتياز لكان يكون احدهما هو
بعينه الذي كان ثابتا حال العدم بخلاف الاخر لكن هذا خلف فانا فرضنا معادا يكون بعينه
هو المستانف المفروض لا تسلم الامتياز بالعوارض فليكون معادا قوله فلو سلم فلم لا يجوز
الامتياز بعوارض غير مشخصة على تقدير عدم الامتياز بالماهية والتشخص بكونه ما يعرض لاحدهما
عارضا للاخر فلا يتحقق الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا قوله على انه كلام على السند الاخص

يعني انه متوجه على قوله فان الحادث ما قد يحدث ثم يعدم ولم يكن له ابتداء ولا يكون كذلك
لو ذكر بدله عارض آخر غير مشخص لم يتوجه ذلك وقد علمت انه على تقدير علم الاشياء
بالمهية والتشخص لا يتصور الاشتباه بالعوارض الغير المشخصة ايضا نعم يكون ذلك التشخص
مع بعض العوارض غير التقدم مع عارض آخر فلا يصدق الحكم بانه مبتدأ الا على الاعلاء ارتفاعا
لا مبتدأ فلا يتصور العلم بالاشياء اصلا فتأمل قوله اذ قد يستند الممتنع بان يهتم بالعدم
لا يخفى ان هذا ظاهر عبارة المتن من غير تكلف قوله لان ما لها اى ممتنع الانفكاك عنها بعد حلوقها
لا مطلقا قوله نقول هذا القائل لم يجوز كون الشيء او نقف الشارح عند لفظ
هذا القائل لم يأت بالجسم مادة الشبهة اذ لا خفاء في ان مقصود القائل انه لا يجوز
ان يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما قيل في التقرير الاول لجاز
ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده واجبا لانه لو جاز كون
الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الاول ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه
الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه واجب الاتصاف
بالوجود في زمان وجوده فان العلة المذكورة في التوجيهين جارية فيه الا انه فتأمل
في قوله لان الاشياء المتوافقة في المهية الى قوله فلم يجوزوا وكان حق العبارة ان يقول
لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة اياها وقوله
فلم يجوزوا الخ معناه انه لم يجوز كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده الثاني
بناء على اختلاف الوجودين لجاز مثل ذلك في الحادث بان يكون ممتنعا وجوده في زمان

اى قوله ان عوارض الموصوف بعضها لتعيين التقييد بجانب الموضوع

اى قوله اذ قد يستند الممتنع بان يهتم بالعدم

عدمه واجبا وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين والحاصل ان الاختلاف
سواء اعتبر في الموضوع او في المحمول يحكم بانه لا ينافي الامكان والامتناع يجري في
الحادث الا ان ظاهر عبارته يشعر بالابتناء على الوجه الاخير والذي يحسم مادة الشبهة
انه لا يمكن كون الحادث مقتضيا لوجوده في زمان لعدمه في زمان آخر الا باعتبار
الاختلاف في جانب الموضوع ولما ان يعتبر في جانب المحمول اما الاول فلان الموضوع
هو الحادث بوصف الزمان المحتاج في ذاته الى الغير فلا يكون واجب الوجود
واما الثاني فلانه لو كان مقتضيا بذاته الوجود في وقت معين لم ينفك عنه فكان
موجودا في ذلك الوقت وما سبقه قوله ويعلم بالضرورة انه لا اثر للاجتماع فيها وفي هذا
الامتناع ثم ان اصل المسئلة فكيف يجمع دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة
الجماهير من الاعلام وانت خبير بانه يمكن اجراء ما نقلنا ما ذكر في استلزام الماهية الامكان
امكان لانا لا نسلم بقاء اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع بل لو امتنع اتصافه
المقيد بالقدم كان الامتناع ناشيا من هذا القيد لكن ليس منشأ الامتناع والا لم يقف
يمكن بالتقدم قوله انما تأدت زيادة استعداد الى قوله وان لم تتعلق زيادة استعداد من
البين ان الشيء اذا حصل بالفعل بطل المادة من جميع مراتب استعداده وما ليس في انا
استعداده اصلا لا يمكن حدوثه اصلا فكيف يصير قابلية الوجود ثانيا اقرب فكيف يعلم
بالضرورة انه لا ينقص مما هي عليه الذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات على انه
كون ما هي عليه الذات قابلية الوجود في جميع الاوقات بطل كما حققه الشارح اللهم كيف

علم بالضرورة ان لا اتی لاجتماع الوصفین فی هذا الامتناع قوله ویجعل آخر افتاح الی آخر الاصل
فیمنا ان کان بمعنی الکبری الراجح فیکون اکثر ما لزم دلیل علی استحالة وتوجیه بحکم العقل
ظ فان کان بمعنی الاعتبار عند الا الدلیل فهو باطل لان کلام لا حلیس الوجوب لا امکان
والامتناع لیس شیئ منهما اصلا بهذا المعنی بل کل منهما مقتضی ماهیته من حیث هی فالم
دلیل علی انه الشیئ من الی شیم لم یعلم خالم وما قال الحکما ومعناه انه لا دلیل علی وجوبه ولا
علی امتناعه لا ینبغی ان ینکر بل یترک فی بقعة الامکان العقلی الذی هو بمعنی الاحتمال الا انه
یعتقد الکاذب الذاتی بینهمک علی هذا تقییدها بما لم یرد عنه قایم البرهان وکیف یتوهم
ذلک وقد کتب الشیخ فی کتبه ان من تعود ان یصدق من غیر دلیل فقد انسلخ عن الفطرة
الانسانیة وجه آخر فی امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعینه یستلزم اعادة
جمیع اسبابه من الحوادث المتسلسلة من غیر نهایة وهو باطل ویمکن ان یمنع لزوم اعادة
جمیع الاسباب لجواز ان یعود باسباب اخری متناهیة فقط لا بعینها مستغنیة عن تلک الاسباب
السابقة المتسلسلة قوله والامکان بهذا الاعتبار آه فانه بهذا الاعتبار بجهة القضیة
معنی کیفیة الرابطة وتتمتها فالمعنی الثانی ملحوظا مع تلک الکیفیة غیر ملحوظة بالذات
قوله اذ لو لم یکن لازما فی نفس الامر جاز آه اقول من البین ان معنی اللازم ما یمتنع انفکاکه
عن الشیئ فاذا لم یکن اللزوم لازما لاحدهما کان بحیث یمتنع الانفکاک عنه فامکن انفکاکه
وامکان انفکاک اللزوم یستلزم امکان انفکاک اللازم اذ علی تقدیر انفکاک اللزوم
لا یکون اللازم لازما مع وضوح ذلک فقد ذهب بعض الناظرین بمنع قوله لو لم یکن لازما

بحث الامکان

جاز انفکاکه فاقلنا انه تماثیا فی ذلک لو کان اللزوم موجودا فی نفس الامر لم یکن
لازما اما اذا لم یکن لازما لعدمه فلا یلزم جواز الانفکاک کما ان السواد حال
عدمه لم یکن لازما للسطح ولا یلزم من ذلک جواز انفکاکه عنه بهذا القطع وهو ما یجب
ان یقع به تلک الاتهام علی الواضح الارفع قوله فیلزم تحقق جمیع اللزومات الغیر
المتناهیة آه قد اسلفنا فی مواضع ما ینبه علی دفع ذلک ولا باس ان نعیدها هنا لبعضه
فنقول ان تلک اللزومات موجودة فی نفس الامر بوجود منتزع هو منه ولیست موجودة
فیها بصور متغایرة والوجود الذی هو مقتضی صدق القضیة الموجبة اعم من الخارجی
والاول فان الموجبة ان کانت خارجیة اقتضی صدقها بوجود موضوعها فی الخارج
اعم من ان یکون بصورة مختصة کوجود الجسم او لا کوجود جزء المتصل الواحد بوجود کله
فان هذا الجزء قد یجعل موضوع القضیة الموجبة الصادقة کما اذا کان احد نصفی المتصل
حارا والاخر باردا فیصدق الایجاب الخارجی علیه وایضا من البین ان اجزاء المتصل
لیست معدومة صرفة بل الحاضر من الوجود الا انه لیس لها وجود مستقل ولیس لکل
بل هی موجودة بوجوده وان کانت القضیة ذهنیة اقتضی صدقها وجود الموضوع
فی الذهن باحد الانحاء وکما ان خصوص القضیة الخارجیة قد یقتضی نحوا خاصا من
الوجود کصدق الحکم علی الجسم بالتحیز فانه یقتضی الوجود المستقل وصدق الحکم
علی الجوهر بکونه جسما فانه یقتضی نحو الوجود الخاص به والحکم علی العرض بکونه کذا فانه یقتضی
النحو الخاص به کذلک خصوصیات الاحکام الذهنیة قد یقتضی خصوصیات انحاء الوجود

تنبیه لتنبیه علی ان اللزوم اعم الخ

وهذا كما ان المطلقة يقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام
فنقول ايضا لزوم شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا الطرفين في الملزوم و اللازم
بان يمتنع انفكاك اللازم في وجوده بالفعل عن وجود الملزوم بالفعل وقد يكون
بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين دون الآخر كلزوم الانقطاع للجسم فان
معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يمكن ان ينتزع منه الانقطاع فالانقطاع
بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجوده وقد يكون بحسب حيثية صحة الانتزاع
من كلا الطرفين ومن هذا القبيل لزوم اللزوم للملزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن
صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم للملزوم وهكذا فيكفي في صدق
هذا النحو من الوجود اعني صحة انتزاعه من موجوده كما ان القضية الممكنة يكفي في
صدقها امكان وجود الموضوع هذا ويمكن ان يمنع كون قوله اللزوم لازم قضية حقيقية
حتى يتوقف على وجود الموضوع وذلك لان اللزوم هو امتناع الانفكاك فهو سلب
في المعنى ولكن هذا الجواب بجملته داخل في الجواب بما سبق انفا وما الفا قوله وهو ان ما في
نفس الامر بحيث يغاير ما في العقل ان اراد مطلق المغايرة فمم وهي متحققة ههنا بحسب
الاعتبار وان اراد المغايرة بالذات فمم لكنا انفصلنا الكلام فيه في مواضع مما سلف
وكان الانسب بهذا البناء على توجيهه وهو انه جواب عن الاستدلال على وجود الامكان
ظ بان الظاهر ان المصنف قصد بتحقيق ان الاتصاف بالامكان بحسب العقل واستدل عليه بكونه
امرا عقليا اي من الصفات التي يعرض للاشياء في العقل وهي المعقولات الثانية

فالمصنف لم يقصد اثبات ان الامكان في العقل فقط تأمل

يتلائم

يتلائم اجزاء الكلام فان السوابق واللواحق لاحكام الممكن لا الامكان ولا يتوجه
عليه ما ذكره قوله وتقرير الجواب الاول قد يكون خفيا الخ قد اشتهر بينهم ان
اختلاف الاوليات جلاء وخفاء انما هو لاختلاف تصورات اطرافها كما يشعر
به عبارة المتن وعلى ذلك بنى الشارح الجواب والمثال متضمن لجواز اختلافهما
في انفسهما بالنظر الى الاذهان بل بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد كيف لا
وبعض الاشخاص يدرك التفرقة بين النظم وغيره بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق
بينهما اصلا وكذا في الالحان المنتظمة والمتنافرة قوله لما عرفت من استواء نسبة طرفي
الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن لا يخفى ان ما ذكره
انما يدل على ان التصديق بثبوت الاستواء للممكن ليس بديهيا وليس ذلك من كيفية
تصورات الاطراف في شيء بل ربما كان تصور مفهوم ما يتساوى نسبة الطرفين
اليه بديهيا فالحاصل كلامه ان الحكم بالاحتياج ما يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهي ولا
يلزم منه بداهة الحكم باحتياج الممكن فانه قضية اخرى كما تقرر ان الاحكام يختلف باختلاف
العنوان بل نقول يظهر بادنى التفات ان فيما ذكروا اعترافا بكسبية هذا الحكم كيف لا

ايراد رابع بطريق النقض

وكل حكم نظري اذا تصور موضوعه بوجه الاوسط الذي ثبوت الاكبر له بديهي
فانه لا يحتاج الى النظر بهذا الاعتبار فيلزم ان لا يكون نظريا مثلا نقول الحكم بتركب
الجسم من الهيولى والصورة بديهي بعنوانه لخفاء تصوره من حيث انه يتعلم بسبب
الانفصال انفصالا الا بالكلية وليس مؤلفا من الجواهر الفردة فانا نصدق من هذه الحيثية

وتصور التاليف من الهيولى والصورة وقضيا بجزم العقل بانه ثابت له من غير
استعانة في هذا الحكم بشيء خارج من اطرافه وقس عليه جميع المطالب النظرية قوله الثاني
ان التاثير اما في حال وجوده الخ الظاهر ان يقول التاثير بشرط وجوده او بشرط عدمه ليلايم
ظاهر الجواب المذكور قوله فلان الافتقار مثلا لو كان افتقارا بتاثير المؤثر الخ فيه نظر
لجواز كون الشيء لازما بينا للشيء بالمعنى الاعم مع ان ثبوته له بتاثير المؤثر فلا يلزم الشك
في ثبوته له مع الشك في وجود المؤثر ويمكن الجواب بانه تقرر عندهم ان العلم اليقيني
الكلي بما له سبب لا يحصل الا من العلم بسببه فلو كان بمؤثر لم يتيقن به مع الشك في
وجود مؤثره وقد سبق في تلك المقدمة كلام فالمراد بالشك ما يقابل اليقين فانه
قد يطلق بهذا المعنى فتح نعم الملازمة مبنيا على تلك المقدمة لكن في بطلان اللازم نظر
سيجيء قوله فان الافتقار فيلزم ان اذا نا الجزم بثبوته لنفسه مع علم العلم بغيره
فلا يلزم منه علم كون ذلك الثبوت بسبب المؤثر بل انما يلزم منه علم الواسطة في
التصديق وان اراد انا نجزم بانه ثابت لنفسه على تقدير انتفاء الاغيار يرجع الى
ما نقله متصلا به ويعترض عليه والجواب باختيار الاول كما هو ظاهر العبارة ولنا ان
الملازمة بالاستعانة بالمقدمة التي ذكرت انفا قوله فدفع منع الاستحالة لما كان
ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوته لنفسه فعلى تقدير انتفائه يصدق سلب جميع المفهومات
عنه فان كان انتفاؤه واقعا صدقت السالبة المطلقة او ممكنا غير واقع صدقت الممكنة
فقط وان كان مستحيلا لم يصدق اصلا وهذا انما لا خفاء فيه ولا خفاء ايضا في انه

فيلزم في بطلان التالي في التقرير الاول ايضا لانا لما علمنا كونه على تقدير الانتفاء
مسلوبا عن نفسه كان احتمال الانتفاء مستلزما لاحتمال ذلك السلب فهذا تمام
ما سبق به الوعد قوله ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة الخ هكذا وجه الشارح
والظاهر من كلام المص ان الجعل يتعلق ابتداء بنفس الماهية لا بكونها هي ولا بكونها موجودة
ثم العقل ينتزع منه كونها هي وكونها موجودة كما هو مذهب الاشراقيين وتحقيق
ذلك انه فرق بين جعل الشيء شيئا وبين جعل الشيء والماهية ليست مجعولة اياها بل
مجعولة في ذاتها بمعنى ان نفسها اثار الجاعل ولا يصح ان يكون ايضا وجودها تابع
جعلها الفاعل متصفا بالاتصاف بالوجود او متصفا بالاتصاف بذلك الاتصاف
فكما ان الاثر الاول عندهم هو الاتصاف لا بمعنى انه جعله شيئا بل جعله في نفسه
والاتصافات الاخر مترتبة عليه كذلك الاثر الاول عندهم هو الماهية لا بمعنى جعلها
اياها او غيرها بل جعلها في نفسها وبعد ذلك انتزاع الاتصاف مطلقا مترتب عليه وقولهم
العقل يحكم بانه جعلها موجودة لا يدل على ان ليس الماهية بنفسها اثر الفاعل كما ان
العقل يحكم بانه جعلها متصفة بالوجود او متصفة بذلك الاتصاف وهكذا لا
يدل ذلك على ان الاتصاف بالوجود ليس اثر الفاعل وقولهم العقل يحكم بانه لم يجعلها اياها
على ما فيه من الكلام كما سبق انما يدل على نفي الجعل الثاني اعني جعلها اياها لا على نفي
جعلها في نفسها والفرق بين الجعلين مما لا ينبغي ان يخفى على من له ادنى بصيرة وان شئت
زيادة توضيح المرام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام وهو ان التاثير قد يكون باختراع

اعني بانا فاضة الاثر على قابل كالصور والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل
جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير بعضه مسبوق بعدم
مجعولا ومجعولا اليه وقد يكون ابداعيا اعني ايجاد الايس عن الليس المطلق ولا
يقتضي مجعولا ولا مجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب التكثر مستغن عن
سبق قابل متعلق بذات الشيء فقط وهذا هو التاثير الحقيقي في الشيء والاول هو بالحقيقة
تاثير في بعض صفاته اعني كونه شيئا آخر هو الموجود او غيره فاثره بالذات هو ذلك
الانضمام ولما كان المتعارف هو التاثير بالمعنى الاول وكان في تحقق هذا التاثير
نوع غموض لم يفهم الاكثرون وقصروا التاثير على المعنى الاول فلم يعلموا ان ما يفيده
الفاعل شيئا يجب ان يكون له هوية حتى يمكن ان يفيده شيئا ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا
ظ عبارة المصنف من غير تكلف قوله وكان بالكل الشمس فيقال الجاعل آه قد علمت انه لا يلزم
من عدم جعل الشمس شمسا عدم جعل الشمس قال الله تعالى وجعل الظلمات و
النور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ولعله نفى الجعل الاول وعبر عن الجعل الثاني بلا
لا انه لم يفرق بين الجعلين فتامل ثم اقول لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه كما قرره
الشارح قبيل هذا فالجاعل جعل الشمس شمسا اذ لو لم يجعلها لم يكن شمسا فما
انه لم يتعلق الجعل بها بالذات فكونه هو مستغن عن التاثير الجديد اي بعد وجوده ومن
يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن التاثير
الجديد اي بعد التاثير في الماهية وان كان مجعولا على انها لانه انما هو المجعول بالذات

القابلة ل

الاكثرون

موجودا

كان

في الممكن الباقي بغير الوثوق

كان كونه هو عندكم قوله خصوصا اذا كان العدم بيان خارجين فان الاستناد هناك
اظهر ولا يخفى على من له ان تظلم البيت لانطفاء السراج قوله تعالى اسم محتاج الى في
تلك الاوائل بل انه يلزم من جواز وجود العالم على تقدير عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا
كبيرا قوله ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي غير ظاهر واختيار الشق الثاني فان
البقاء امر متجدد ولم يتعرض لدفع لزوم محذور هذا الشق الذي هو عدم كون التاثير
في الباقي بل دفع محذور الشق الاول وهو تحصيل الحاصل بتحرير الجواب على الوجه الظاهر
ان يختار الشق الاول ويقال انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل مستانف لا التحصيل
المستمر المتعلق باثر مستمر بان الفاعل يفيد في الزمان الثاني نفس الوجود الذي كان
حاصلا بنفس التحصيل الذي كان حاصلا وتحكما ان الاثر واحد فكذا التحصيل اذ المعنى لنفسه
هو لا يستتبع لاغير او يختار الشق الثاني ويمنع لزوم عدم التاثير في الباقي ولما
يلزم لو لم يكن تلك المتجدد هو بقاء ذلك الشيء بعينه ونح يكون التاثير في الباقي
بل لا معنى للتاثير في الباقي الا ذلك قوله ولمزيد توضيح لهذا المقام آه قد اورد بعض
القوم ههنا سؤالا تقريره ان الذي ثبت هو ان الممكن في حال البقاء مفتقر الى العلة
المرجحة لوجوده وعلى هذا الا ان تلك العلة لا يجب ان يكون موجودة في زمان وجوده
لجواز ان يكون حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فيكون العلة حال
وجودها موجبة لوجود المعلول بعد انقضائها وعدمها كالبناء فانه باق بعد
ثم يبقى بعدها الجواب عنه بانه لا معنى لايجاب العلة المعلول الا وجود المعلول بها فلكون

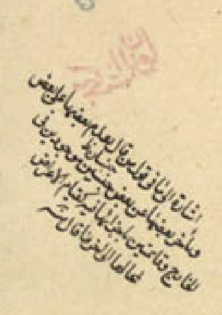
موثرة في الحال فيما لا يوجد الا في الحال فانقضائها بالموثرية اما في حال وجودها
او في حال عدمها والثاني يبطل لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه في الموجود بديهة
وعلى الاول تاثيرها اما في حال وجود المعلول او في حال عدمه او لا فيهما وعلى الثالث
يلزم الواسطة وعلى الثاني يلزم اجتماع وجود المعلول وعدمه لان التاثير لما كان
عبارة عن وجود المعلول فلو كان حال عدمه لزم وجوده حال عدمه فتعين الاول
فلم يجز ان يكون الشيء موجبا لوجود المعلول بعد انقضائه واما حديث اعطاء القوة
فتوهم فاسد لان تلك القوة امر ممكن فيفتقر الى مرجح والكلام في بقائها مع انتفاء
المرجح كالكلام في اصل الهيئة اقول للسائل ان يقول لا نسلم ان معنى الايجاب ما ذكرتم بل هو
عبارة عن كون وجود الشيء مستتبعا لوجود آخر وهو مغاير لوجود العلة والمعلول
سلمناه لكن قوله فلو كانت موثرة في الحال فيما لا يوجد الا في الثاني في الحال مغلطة لان الكلام
في بقاء المعلول بعد انتفاء علته ولا يلزم منه تاثير الشيء فيما لا يوجد الا بعد انقضائها
بل فيما يوجد حال الوجود وانقضائه معا فنختار ان انقضائها بالموثرية حال
عدمها قوله والثاني يبطل لاستحالة تاثير المعدوم حال عدمه في الموجود بديهة
قلنا الكلام في انه لم لا يجوز ان يكون المعلول حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة
قبل ذلك فاستحالة تاثير الموجود الذي علم حال عدمه في بقاء الموجود اول
المسئلة وعين النزاع ودعوى البداهة في محل النزاع على الترجيح بلغو المقدمات
والترديدات وبهذا ان انقضائها بالموثرية حال وجودها قوله تاثيرها اما حال

وجود المعلول قلنا بل حال وجود المعلول ولا يلزم منه ان لا يكون الشيء بعد انقضائه
موجبا لوجود المعلول بل يلزم كونه في حال وجوده موجبا لوجود المعلول في تلك
الحال وما بعدها اعني حال انقضاء العلة وقس على ذلك الكلام في القوة التي
ذكرت والحق انه يجوز استناد المعلول حال البقاء الى علة كانت موجودة وهي
معدومة في الحال على قياس مدخلية عدم المعد في وجود المعلول فلا يجدي نفعه
هذا الدليل بل الذي ينفع ان يحقق ان التاثير سواء كان في الوجود الحادث او
المستمر فهو تاثير في نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار فان الحادث انما
يفتقر الى علة الوجود من حيث هو موجود لا من حيث هو موجود بعد ما لم يكن ولهذا
لا يصح ان تقول ان شيئا جعل وجود الشيء بحيث لا يكون الا بعد العدم فهذا غير
مقدور عليه بل بعضها هو مقدور فالحادث ضرورة ان لا يكون بعد العدم وبعضه
واجب ضرورة ان يكون بعد العدم فالوجود من حيث هو وجود تلك الماهية مستفاد
من العلة واما وصفه وهو انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فصل ذلك
في الهيات الشفاء وفي قوله تحقيقه ان التاثير انما هو بالذات في نفس الوجود لا الوصف
لانه لا يحتاج الى تاثير جديد بل هو مستند ابتداء الى نفس الوجود كما سبق تقريره في
في تحقيق الجعل وبعد تمهيد ذلك نقول العقل يحكم باستحالة تاثير المعدوم في الموجود
من غير تفصيل بين الحادث والمستمر اذ على التقديرين التاثير في نفس الوجود دون
الوصف كما فصل فاللازم عليهما استناد الموجود الى المعدوم وهو مما ينقبض عنه

صريح العقل هذا وانت تعلم من هذا التفصيل ان التوضيح للتعاميد الشارح
لا يلي بحسم مادة الشبهة فلحسن تدبره قوله اى لو امكن موثر قديم اه القرينة على ان
القديم ان استناد القديم لا يمكن الا الى القديم ولا يتوجه على هذا ما اورده السيد
قدس سره على الشرح القديم من ان هذا التعليق انما يظهر فائدته اذا فرض الكلام
فى الصانع تعالى بان يقال يجوز استناد القديم الممكن اليه تعالى لو امكن كونه موجبا
ان النزاع انما هو فى كونه تعالى موجبا لا فى امكان المؤثر الموجب فان ذلك متفق عليه
فلا فائدة فى هذا التقييد قوله يعنى انما قيدنا المؤثر اه انما قيد هذا التقييد لانه
ليس متفرعا على ذلك الاصل فان انتقال الممكن الباقى الى المؤثر لا دخل له فى هذا الحكم
اصلا فان استناد القديم الممكن الى المؤثر هو الذى يستند الى ذلك الاصل فى التقييد
بالموجب لا مر آخر وعلى هذا فقوله ولا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله لهذا
خافا لا على خافا فقط قوله لما سياتى قال الشارح فى الحاشية هذا وعد بلا وفاء لان
ما يثبت فى موضعه هو ان الاجسام كلها حادثة ولا يلزم منه حدوث كل الممكنات
اقول ما ذكره متجه الا ان يتكلف بحمل كلام المصنف على انه لا قديم سواه تعالى ثابت يقينا
سياتى من حدوث الاجسام والنفوس وان لم يوجد العقل [illegible]
قوله فيما بعد ولا يفتقر الحادث الى مادة ومدة ولا لزم التسلسل بان المادة والمدة حادثتان
لدلالة البرهان حدوث الاجسام على حدوثهما ولا يستيقن الا بان كل ما سوى الله
تعالى حادث قوله وكان فى قوله لا يفتقر الى القديم الا ذلك اه تنبيه قوله والمعتزلة لم

بالغوا فى انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به فى المعنى قوله والمستقل بالاشتقاق له
اقول فيه نظر لان ذلك لو كان كذلك لما اتفقوا على عدم جواز اشتقاق الصفات لكنهم
ربما يجوزونه فلا يتوجه تكفيرهم الا يرى ان المجسمة البلكفة لا يكفرون على ما صرحوا
به بناء على نفيهم لوازم الجسمية مع اعتراف الاسم وتحقيق الجواب انهم اثبتوا
خواص الذات ونفوا كونها ذواتا فلا يجديهم فى نفى التكفير والمجسمة عكسوا
فسلبوا خواص الجسم بالاسم واثبتوا الجسم فلم يتوجه من الجسمية الا الاسم فكما ان ما نفيه
النصارى الحقيقة انما هو لفظ الذات فكذا ما يثبته المجسمة بالحقيقة انما هو لفظ
الجسم وبعد تسليم ان الجسم والذات معلومان بان ما ثبت والتكفير انما يتعلق بما ثبات
ثبات لا بما ثبت لا باطلاق اللفظ وان شئت قلت انما كفرت النصارى باثباتهم قدما
مستقلة وهو كفر سواء سميت ذواتا اولا والبلكفة لا يكفرون لانهم لا يثبتون له
تعالى ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى بل انما يطلقون الالفاظ فقط قوله اذ لا قديم
فى الوجود سوى الله تعالى سبق انه لم يثبت ذلك فالاولى ان يوجه بما ذكرنا هناك
قوله ان اراد معروض القبلية بالذات الخ هذا وارد على هذا الوجه والحكماء يدعون
بداهة انية الزمان متمسكين بان جمهور الناس يقسمونه الى الساعات والايام
وغيرها ونوجه الامر الذى هو معروض القبلية بالذات بلا شىء عندهم وان كانوا
يحتاجون الى التنبيه عليه بفرض الحركات المعينة كما هو المشهور وغرضهم ههنا اثبات
تقدمه على كل حادث حتى يلزم سرمديته فلا حاجة لهم الى اقامة الدليل على ابديتها

امر يقتضى لذاته التقدم والتأخر بل على تقديره على كل حادث قوله بل الجواب ان تعين
الزمان الخ بل التحقيق في الجواب ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال من الان
السيال الذى هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدريج
فاجزاؤه المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذى هو بمعنى وجودها كما ان
اجزاء الخط المرتسم من القطرة النازلة متعاقبة في الارتسام ولا حاجة الى ما ذكره
في معنى عدم الاجتماع على انه مما يتطرق اليه المنع فتدبر فان الزمان الممتد غير موجود
عندهم في الخارج فانه مقدار الحركة بمعنى القطع وهو امر يرتسم في الخيال والوجود
لاجزائه فيه ايضا صح لان اجزاء الزمان زمان فمن ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت
في الخارج لكانت فيه متعاقبة فلا بد له من دليل اذ تلك الملازمة غير بينة فان
بديهة العقل انها لو وجدت في الخارج كانت مجتمعة بل عند من يقول بوجود الاعراض
الغير القارة بوجودها يستلزم الاجتماع لاجزائها لانها لو فاتت قوله لان ما ذكره
انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة فيه نظر لانه كما ان اتصاف الموجودات
الخارجية بالاوصاف لا بد له من علة كذلك اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها
الواقعية يحكم العقل بتقدم بعض تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره
ان كان فرضا كاذبا فالتقدم فيها وان كان مطابقا للواقع فلا بد لاتصافها به من علة
قطعا سواء كانت موجودة اولا وسواء كانت تلك القبليات موجودة اولا فان كانت
العلة ذواتها فهى متفقة المهية لزم تقدمها او مختلفة لزم الحد بعضها الاخر ولا



موقتيتهما اى يقتضى ذلك او مهية التوسط الذى بينهما يقتضى تقدم بعض منهما في الارتسام
على البعض كما ان القطرة النازلة تقتضى تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة في الخط
المرتسم منها على بعض وفرق هذا كلام اخر وهو انه كما ان الكم المتصل مقدار الجسم ولا
حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان مقدار الحركة التى هى التقضى والتجدد
ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد ولا امتداد لذاته يقتضى ان يصح فرض الاجزاء
فيه فتلك الاجزاء هى التقدم والتأخر لان كل امتداد اذا كان استمرار التقضى فجزؤه
بعض من ذلك التقضى ولا معنى للتقدم والتأخر للاجزاء الا من ذلك الامتداد وحدا
مفروضا فيه والكلام في انه لم اختص هذا الجزء والحد بالتقدم والاخر بالتأخر
كالكلام في انه لم اختص هذا الجزء من المقدار بهذا الحد وهذا الحد بهذا الوضع المعين
ولا شبهة فان هذه الجزء لا يحصل بدون ذلك فحاصل السؤال انه لم كان هذا هذا
وهذا التحقيق مما سمعهم يقولون في الجواب بصدق عدم الاستقرار الذى هو حقيقة
الزمان يستلزم تصور التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة واما ما لا حقيقة غير عدم
الاستقرار بعبارتها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتبعية
عروضهما له على ما في شرح المقاصد للاشارات وقد اخذه من تلامذه على الوجه الذى ذكره الشارح
لانه لم يحرر الجواب فلم يفصله على ما هو بابه في ذلك الكتاب قوله وهذا الوجه في غاية
السقوط لانه متوقف على بيان كونها لا مكان موجودا في الخارج اقول فيه نظر لانه لو لم يكن الا
موجودا في الخارج لكن كان من الامور التى يقتضى الاتصاف بها ثبوت الموصوف بها

ثبوت الموصوف بها في الخارج كوجوب الوجود وغيره لتم الاستدلال قوله وثانيهما ان المراد
الامكان الاستعدادي الخ ذهب المتأخرون الى ان الامكان الاستعدادي قسم من
الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان الذاتي واخذ ابطاله عبارة
القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات ذلك دونه خرط القتاد
فان وجود كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية المزاجية وبالجملة للكيفيات الكائنة
التي فيها مقربة لها الى حصول الصورة التي تتوارد عليها تماما لا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد
امر اعتباري وهو مغاير للامكان الذاتي بوجه ما كما سبق وعدهم اياه كيفيا لا يستلزم
وجودها في الخارج فان القدماء لا يفرقون بين الموجود في نفس الامر وفي الخارج ثم انما
يؤخذ في الدليل الامكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده في الخارج بان يقال متى
حدث شيء بعد ما لم يكن فلا بد هناك من تغير وليس ذلك من جانب الفاعل فهو اذن
من جانب المعلول والتغير في المعدوم الصرف ممتنع فلا بد من امر آخر يكون حاملا للتغير
فلذلك تقول التغير من جانب الفاعل الا بان يتبدل ذاته او صفاته الحقيقية بل ان يصير
فاعلا بسبب انضمام امر حادث اليه كوضع معين يكون هو مع ما له تأثير للحادث من غير ان
يسبقه مادة مستعدة له قوله اذ الفاعل بالاختيار الخ قد اشتهر بين المتكلمين ان ترجيح
الفاعل المختار لاحد الطرفين بمحض تعلق الارادة من دون مرجح آخر جائز وانما الممتنع
الترجيح من دون مرجح وغير خفي ان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الآخر ان كان
لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا وان كان هو تعلق الارادة بذلك

التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور تجب على ما
من دون مرجح فتأمل واعلم انه لا حاجة لهم الى ذلك اذ غرضهم يحصل بان يتوقف الذات
تعلق الارادة القديمة بوجود الحوادث في وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما
قديمان والمراد حادث قوله واما ما يمكن ان يستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة
او بواسطة قديمة فيه بحث لجواز ان يستند الى الواجب بشرط انتفاء حادث معين
فاذا وجد ذلك الحادث ينتفي لوجود المانع وذلك القديم لا يكون فاعلا للحادث
المانع عنه بل يكون فاعله قديما آخر فلا يلزم استحالة عدم هذا الحادث لكونه مستلزما
لوجود ذلك القديم من حيث انه معلول له ولعدمه من حيث انه مانع عنه فتأمل قوله
وحدة حيثية صفات الواجب تقدم بيان الفرق في بحث كون وجود الواجب عينه حيث نقل
عن بعض المحققين ان صفات الواجب ليست اثارا له بل هي لوازم له وتقرر عنده قوله ولهذا
جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لا المختار حيث قال في جواب سؤال المعتزلة
الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته القديمة موجب ان صفاته ليست زائدة على ذاته كما هو
مذهب الحكماء والمعتزلة تقرر عندهم ولا قديم سوى الله تعالى حيث قال ان صفاته تعالى
عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم موجودات قديمة وعند جمهور المعتزلة ليست زائدة
على الذات وانما اثبتوا الاحوال منهم فيلزمهم كونها موجودات قديمة وان هربوا عنه لفظا
والغرض من هذا الكلام دفع ما يتراءى على قوله لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لم يكن
من معلولاته قديما وحاصله انه يلزم على الاشاعرة ومن يحذو حذوهم كون بعض معلولاته

في الحوادث المتسلسلة

بحث المثنية

تلبسها وكونه موجبا بالنسبة الى تلك البعض واما على التعميم فلا قوله اى الحاصل فى القوة
العاقلة المعقول المنتزع من الحاصل فى القوة العاقلة اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل
كما فى العلم الحضورى بخلاف الثانى وكان الغرض من هذا التفسير وهذا التخصيص التنبيه
عليه انه لا يكون الا كليا فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئيا كما فى علم النفس بذاتها
والظاهر ان المقام لم يقصد هذا التخصيص بل انما اراد الماهية لا بشرط فيها الوجود بخلاف
الحقيقة قوله اى على ما يتاتى فى تلك المواد من هذا البيان لا يجرى فى لوازم الماهية
فان الا بعد مثلا لا يصدق على ما ليس بمنتج ولا فى الانتفاء فى التنبيه على ان الفرضية مثلا
فى ذاتها ليست الا فرضية فقط فاعلم هذا فانه لمما يعجب العقل قوله فلو كانت الوحدة
نفس حقيقة الانسان لم يصح لقائل ان يقول الانسان الكثير ايضا له وحدة فالدليل لا يدل
على زيادة مطلق الوحدة بل على زيادة الوحدة المقابلة لتلك الكثرة ويندفع بان معنى
الكثير من حيث انه كثير انسان وليس من حيث هو كثير واحدا معنى ان حيثية الكثرة
منافية لحيثية الوحدة غير منافية لحيثية الانسانية فلا يكون الوحدة عين الانسانية
بل يجتمعان فتأمل قوله اى يجب ان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان الخ من البين ان
مثلا اذا نظر اليه العقل ملاحظا اياه فقط متعرضا عما يكتنفه من اللواحق لم يجده الا انسانا
وان كان فى الواقع محفوفا بعوارض كثيرة فتلك العوارض مسلوبة عنه بحسب هذه الحيثية
نفس الامر مطلقا ومعنى هذا السلب ليس شئ منها ذاتا له ولا ذاتيا اذ لو كان بحسبها لم
عنه بحسب هذا النظر فاذا قلنا الانسان ليس من حيث هو انسان الخ بتقديم السلب على الحيثية

الخارجي

بتأخير الحيثية

كان

كان السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثية فكان مفاده ان الا انه وان كان فى نفس
الامر لكنه ليس له من هذه الحيثية وسلب الثبوت من تلك الحيثية لا ينافى الثبوت من
حيثية اخرى واما اذا قدمنا الحيثية كان معناه انه فى حد ذاته ثابت له سلب الف
وهو باطل لان سلب الالف ايضا من العوارض التى ليست معه فى حد ذاته فاذا اريد ان
يطابق اللفظ المعنى فلا بد من تأخير الحيثية والحاصل ان الماهية من تلك الحيثية
مسلوب عنها جميع ما عداها فيصدق سلب جميع المفهومات عنه بهذا الاعتبار
حتى سلب السلب فانه كما انه ليس فى حد ذاته الا على الوجه الذى تحقق فليس فى حد ذاته
ليس الا على تلك الوجه اذ كما ان الف ليس عينه ولا جزءه فكذلك ليس الف ليس عينه ولا جزءه
فالموجبات كلها كاذبة مع تقديم الحيثية والسوالب باسرها صادقة والى هذا نظر
الشيخ فى الشفا حيث قال فان سئلنا عن الفرضية بطرفى النقيض مثلا هل الفرضية
ا ام ليس ا لم يكن الجواب الا السلب لاى شئ كان ليس على ان السلب بعد من حيث بل
على انه قبل من حيث اى ليس يجب ان يقال ان الفرضية من حيث هى فرضية ليست ا بل
من حيث هى فرضية ليست ا ولا شئ من الاشياء فان كان طرفا المسئلة من موجبتين
لا يخرج منهما شئ لم يلزم ان يجيب عنهما البتة وبهذا يفرق حكم الموجبة والسالبة
والموجبتين اللتين فى قوة النقيضين وذلك لان الموجب فيهما الذى هو لانه انسان
معناه انه اذا لم يكن الشئ موصوفا بتلك الموجبة كان موصوفا بهذا الموجب الاخرى ليس
اذا كان موصوفا به كان ماهية موصوفا به ليس اذ كان الانسان فى حد ذاته يعرف كلا منهما

الا انسانية هو هوية الواحد ولا يبعد فانا اذا جعلنا الموضوع هو هوية الانسانية من حيث
هي انسانية كشي واحد وسئل عن طرفي النقيض فقيل واحد هو او كثير لم يلزم ان
يجاب لانها من حيث هو هوية الانسانية شي غير كل واحد منهما فلا يوجد في حد ذلك
الشي الا الانسانية فقط واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير على انه وصف يلحقه
فلا محالة انه يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو انسانية
فلا يكون من حيث هو انسان هو كثير بل انما يكون كان ذلك شي يلحقه من خارج فاذا
نظرنا اليه من حيث هو انسانية فقط فلا يجب ان نشوبه بنظر الى شي من خارج يجعل
النظر نظرين نظر اليه بما هو هو ونظر الى لواحقه ومن حيث النظر الواحد الاول لا يكون
الا الانسانية فقط فلهذا ان قال قائل ان الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية
هل هي غير التي في عمرو فيلزم ان يقول لا وليس يلزم من تسليم هذا ان يقول فاذن
تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا كان سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب ان تلك الا
من حيث هي انسانية هي انسانية فقط وكونها غير التي في عمرو امر من خارج انتهى كلامه
وانما طولنا بنقل هذا الكلام الطويل الذيل لان فيه مدفعا عن الاوهام الفاسدة
التي عسى ان تعرض للناظرين **قوله** لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي قد
مرّ ههنا تحقيقه اي المتبادر منه الايجاب العدولي وقد اشار اليه الشيخ حيث قال
فان سئلنا سائل وقال الستم يجتنبون وتقولون انها ليست كذا وكذا وكونها ليست
كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب انها من حيث انها انسانية

قد مرّ ههنا تحقيقه انفاً

ليست

ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق
لا يقال يمكن حمله على السالبة المحمول التي اعتبرها المتأخرون وجعلوها مساوية للسالبة
البسيطة لانا نقول مساواتهما انما على فرض التسليم انما يكون اذا كان معناها سلب
الثبوت بحسب نفس الامر لا بحسب الحيثية كما علم مما مهدناه آنفا وقد علم ان ليس لهذه
القضية في كلام القوم عين ولا اثر بل هي داخلة في المعدولة عندهم وانما هي من
مخترعات المتأخرين والذي ادعوه من ان العقل يستثني من القضية القائلة بان
ثبوت الشي للشي يستدعي ثبوت المثبت له مثل هذه القضية تحكم بحت لا دليل عليه
بل نص الشيخ على اقتضاء الايجاب ثبوت الموضوع انما هو لنفس الربط الثبوتي لا لخصوص
المحمول **قوله** فلا يستحق الجواب لان مثل هذا السؤال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت احد
الامرين والوضع المبني عليه السؤال فاسد فكذا السؤال فلا يستحق الجواب الذي هو مقتضاه
واذا اجيب بسلب شقي الترديد لا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السؤال لانه ليس هو المطلوب
بل تنبيها على فساد الوضع المبني عليه فلذا السؤال **قوله** فورود القسمة حال الماهية الخ
يمكن ان يجعل تقسيما للماهية ولا يلزم تقسيم الشي الى نفسه والى غيره لان الانسان مثلا
وان كان معتبرا من حيث هو لا ان العقل ينظر اليه من غير النظر الى هذا الاعتبار فتقسيمه
الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين الاخيرين فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم
مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو لا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا
النحو اعني من هذا المفهوم وان كان هو بعينه فرد هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمة الاول

الى الانسان الكلى والجزئى صحيحة مع ان الانسان الذى هو المقسم كلى فى الواقع وكذا قسمته
الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيحة مع ان المقسم هو طبيعة الانسان وهى
انسان معلوم فى الواقع وانما يلزم قسمة الشئ الى نفسه والى غيره لو قسم الانسان
مع الوصف الى الانسان مع الوصف وقسم الطبيعة الى نفسها فتامل قوله من غير خارج
الى العقل بقيد انه لا بشرط الخ لا يخفى ان قوله محذوفا عنهما ما عداهما ظاهر منطبق على المهية
لا بشرط شئ ثم يحتمل ان يكون المراد بالحذف اشتراط عدم اقترانه بامر آخر فلا بد من
تغييره بقوله بحيث لو الخ لئلا يلزم الخلل قوله ولعل ذلك التخبط منشاؤه قد صرح الشيخ بان
الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده وبان الجسم بهذا الاعتبار
جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التى بعد الجسمية وليس محمولا لان تلك الجملة
ليست بجوهر ذى طول وعرض وعمق فقط وبان الجسم لا بشرط شئ محمول على كل مجتمع
من مادة وصورة واحدة كانت او الف وفيها الاقطار الثلثة فهو اذن محمول على المجتمع
من الجسمية التى هى كالمادة ومن النفس لان جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معان كثيرة
فان تلك الجملة موجودة لا فى موضوع وتلك الجملة جسم لانها جوهر له طول وعرض
عمق وكذلك الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون فى حيوانيته الا جسمية وغذاء
وحس وحركة كان لا يبعد ان يكون مادة وان يكون ما بعده خارجا عنه فربما كان
الحيوان مادة الانسان وموضوعا وصورته النفس الناطقة قال بعضنا اى كون
الطبيعة الواحدة مادة باعتبار وجنسا باعتبار آخر انما يشكل بيانا اذا تركب اقول اذ هنالك

تنبيه

تركيبا ناما بعينه كالانسان المركب من الخارج من البدن وهو الحيوان ومن النفس وهى الناطقة

لا يظهر كون ما هو المادة باعتبار صادقا على الشئ باعتبار آخر ظهوره ثانيا واما فيما ذاتية
بسيطة فمعنى ان العقل تفرض فيه هذه الاعتبارات الثلث على النحو الذى ذكرناها
فى نفسه واما فى الوجود فلا يكون شئ يتميز هو جنس وشئ هو مادة اقول فالذى
يتلخص من كلامه ان المادة فى المركبات الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود
المركب واما فى البسيط فانما هو متقدم عليه بحسب الوجود العقلى اذ لا مادة لها فى
الخارج اذا تمهد ذلك ظهر ان نفى وجود المهية من حيث انها مادة يخالف ما عليه الشيخ
بل ما عليه الامر فى نفسه فان المادة موجودة فى الواقع وما قيل من ان المادة العقلية
ملحوظة من المادة الخارجية والموجود فى الخارج انما هو المادة الخارجية فاقول
فيه نظر بل الظاهر ان المادة الخارجية ان اخذت بشرط لا شئ بحيث يكون الصورة المقارنة
لها خارجة عنها ويحصل من انضمامها اليها امر ثالث فلا يصح حملها على المجموع ويعنى
بهذا الاعتبار هيولى مادة وان اخذت لا بشرط شئ بحيث يصلح لحملها بما ينضم اليها على سبيل
تعينها اياه لم يكن بهذا الاعتبار مادة بل كانت جنسا فالشئ الذى هو مادة خارجية
باعتبار هو بعينه يصير جنسا بحسب الاعتبار العقلى وان شئت فاعتبر الطين فانك ان
اعتبرته من حيث انه طين فقط اى من غير ان يدخل فيه صورة اللبنة لم يحمل على اللبنة وان
اعتبرته من حيث انه طين ومع ذلك يصلح لان يكون فيه ما يحصل منها صورة اللبنة فهو
بهذا الاعتبار محمول على اللبنة فكل مادة خارجية فهو جنس باعتبار لكن ليس كل مادة عقلية
مادة خارجية بالمعنى الاخص فان النوع اذا اخذ بشرط لا شئ كان مادة عقلية وليس بمادة

فائدة متعلقة بالمحاكمات

تغاير المادة والجنس بالاعتبار

بالمادة الخارجية بعينها تعتبر جنسا

والصورة المادة العقلية تكون من البسائط
الخارجية بالمعنى المادة الخارجية

خارجية بالنسبة الى الاعراض بذلك المعنى بل هو موضوع لها كالمادة العقلية في
المركبات العقلية فالمادة العقلية في المركبات الخارجية اما مادة خارجية او موضوع
خارجي فان قلت الجسم الموجود في الخارج هو جسم وهو بعينه حيوان مثلا فلا يكون
الجسم بشرط لا موجودا فيه قلت الجسم الذي هو محل النفس الحيوانية اعني المادة
التي قد حصل من انضمام النفس اليها امر ثالث هو المجموع ويحمل عليه الجسم الذي هو الجنس
موجود فالجسم بشرط لا موجود ايضا ويمكن توجيه كلام المص بما يتوقف على تمهيد
مقدمة هي ان تجريد المهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها
بالقياس الى امر دون آخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور فهي بهذا الاعتبار لا
توجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصلا آخر لما لحق الهوية العينية
فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص يحصل وهو
زائد على المهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء معين
او اشياء معينة كالجسم اذا اخذ بشرط ان لا يدخل في قوام النفس ولكن لا بشرط ان لا يحصل
بالعوارض فيكون هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك
العوارض فهو موجود ومحل للنفس وبعد تمهيدها نقول الذي نفى المص وجوده هو المهية
بشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود المهية بشرط لا شيء في الجملة فان
قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجودة
اصلا كما قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المص

قلت المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو
مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان النوع لو اعتبر مجردا
بالنسبة الى التشخص اي بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا عليه لا محصلا له كان
مادة له بهذا الاعتبار غير محمول على المجموع والمص حيث حكم بانتفاء المادة اراد به
المهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك وكلامه
في توجيه العبارة وجهين اما بان يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على التعميم ويؤيده
ما يوجد في بعض النسخ جميع ما عداها فيتجه لا خلل اذن في قوله لا يوجد الا في الاذهان
ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنسبة الى البعض لجواز لا حاجة
الى المغايرة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في قوله فلا يوجد الا في الاذهان
راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول اظهر قوله وليس معنى
اخذه هيهنا بشرط شيء انه هذا الشرط انما هو لتحصيل المهية النوعية لا المطلق المتحصل
فان الاعتبارات الثلث جارية في كل كلي حتى النوع كما اشرنا اليه لكن المتحصل النوعي لا يحصل
الا في امر مخصوص يدخل فيه امر مخصوص قوله بل معناه ان يوخذ بشرط انه هناك قبيل
تعيين الشيء بعد الابهام وهم يعبرون عن ذلك باعتبار انه فيه وهو متى قولوا الذهن
قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى في الوجود اشياء فيضم اليه معنى آخر يعين
وجوده بان يكون ذلك المعنى بعينه انيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام
لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان

يقال له شيء فيكون مجموعهما هي بل على ان يكون ذلك بنفس السطح والخط لان معنى المقدار شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يصدق عليه ذلك المعنى فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احدها لكن الذهن يخلو له من حيث يعقل وجود استقرار ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف على انها معنى خارج لحق الشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء لحق معناه اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فالكثرة ههنا من جهة امر محصل وغير محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن شيئا آخر الا بالاعتبار العقلي فان التحصيل ليس بغيره بل بحقيقته قوله وبيانه ان الجنس متميز مبهم متحير فان قلت كما ان الجنس امر مبهم بالقياس الى الانواع فكذلك النوع مبهم بالقياس الى الاشخاص فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت المراد به ان النوع لم يبق له تحصيل منتظر الا بالاشارة فقط بخلاف الجنس فانه لا بد له من محصل ذاتي حتى يقبل التحصيل بالاشارة اذ لا يتحصل اللون بحيث يقبل الاشارة وهو ليس بسواد او بياض مثلا بخلاف الانسان فانه لم يبق له التحصيل الا بالاشارة وذلك انما يحصل بالخواص والاعراض غاية الامر ان التفرقة بين ما يوجب التحصيل الاول من التحصيل وبين ما يوجب النحو الثاني متعسر ومتعذر في اكثر المواد وقد يتيسر

خارج

ذلك فتامل قوله وقس على ذلك حال الناطق فانه ان اعتبر لا بشرط شيء كان فصلا او بشرط شيء كان بعينه النوع او بشرط لا شيء كان صورة صرح به الشيخ قوله وكذا الحال في غيرهما من الاجزاء المحمولة بل حال النوع ايضا بالقياس الى الشخص بل حال كل كلي كما قال الشيخ وليس هذا حكم الجنس وحده بل كل كلي كذلك قوله قال ابن سينا ان المتميز الخ صرح ابن سينا في المنطق والالهيات من الشفاء هذه الاعتبارات في الجسم وقال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا بشرط انه ليس داخلا فيه غير هذا بحيث لو انضم اليه غيره مثل حس واغتذاء كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا عليها معنانا اليها كان الماخوذ هو الجسم الذي هو المادة وانت تعلم انه ليس يدل على ان اعتبار المادة لا يتحقق الا بنفي جميع ما عداه اذ غرضه التمثيل بكون الجسم مادة بالقياس الى تلك الامور فافهم قوله وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية الخ هذا انما يرد على ما ذكره في نفي وجودها في الخارج حيث قال لان الوجود الخارجي من العوارض كذا التشخص انا لو قيل ان كل موجود خارجي فهو موصوف في الخارج بامر ما سواء كان الوصف اعتباريا او موجودا في الخارج فلا يرد عليه ذلك وسيأتي تفصيله قوله الا انه يكفيه الحكم على المجردة الخ فيه بحث اذ ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد مثلا ووجوده في الذهن فانه لا يتصور من عاقل النزاع في ان هذا المركب التقييدي متصور موجود في الذهن وايضا هو مخلوط بالتجرد بل النزاع في انه هل يوجد في الذهن الانسان مثلا بحيث لا يكون مخلوطا فظاهر ان الحكم على المجردة لا يستلزم تصور الانسان بحيث

وغيرهما

حكم

وارد

لا يكون معه امر آخر كيف وفي هذا الحال لوحظ معه التجرد فتقول الابرى كما ترى فان
تعلق الحكم عنده على الافراد فما صدق عليه هذا المفهوم ايضا موجود في الذهن بهذا
الوجه قلت ليس النزاع الا في وجود الماهية المجردة من حيث التجرد بالافراد وان سلم
وجودها قلت موجودة من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها مع وصف التجرد
والحكم الصادق عليها ح انما هو باعتبار الوجود في الذهن كما قرره في المجهول المطلق
فان افراده عنده موجودة في الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية والحكم الصادق
عليها من تلك الحيثية انما هو مقتضى المجهولية اعني امتناع الحكم لانها يقتضيه المعلق
بذلك الوصف وهو مجهول الحكم ولو اريد ان المجردة موجودة لا من حيث التجرد فلا حاجة
الى ذلك التطويل فان الماهية من حيث الخلط موجودة بالاتفاق وسيأتيك في تحقيق
المقام ما يدفع الاوهام قوله فضلا عن الحاصل انه ان اريد بالمجرد آه يمكن ان يقال المراد
بالمجرد ما لا يكون مقترنا بشيء من العوارض بحسب الوجود الذي يعتبر له فلا يمكن وجوده في
المجرد في الخارج لان الموجود في الخارج مقترن لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف الخارجية
اي الاوصاف التي يكون الاتصاف بها بحسب الخارج سواء وجدت نفس الاوصاف
في الخارج اولا ضرورة ان ما هو موجود خارجي فهو موضوع لقضية صادقة خارجية
محمولها امر عرضي فان الوجود الخارجي لا محالة يستتبع آثارا ما وكذا لا يمكن وجوده في الذهن
الا بحسب التصور والاعتبار فان العقل يلاحظه بحيث يكون في الاعتبار معرى عن
جميع الاوصاف حتى عن الاعتبار قوله لا يصح ح قوله تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر

الخ ما ذكره تفسير المجرد المذكور ههنا بالمجرد بحسب الفرض ولا منافي ذلك صحة قوله
انها مجردة بحسب الفرض مخلوطة بحسب نفس الامر فتأمل قوله والجواب انه لا معنى لوجود
في الذهن آه هذا جواب عن الاعتراض بعد نقد الجواب الاول وتحريره ان المجرد بحسب
نفس الامر يوجد في الذهن اذ له ان يفرض فلا يصدق كلما يوجد في الذهن
لا يكون مجردا في نفس الامر اذ المجرد في نفس الامر يكون فرضه فيوجد فيه فتأمل فيه و
تلخيص المقام انه ان اريد ان الماهية المجردة لا يوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف
التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يفرض له العقل
هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو
مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا
في نفيه وان اريد انه يوجد في الفرض شيء مجرد بحسب هذا الاعتبار كما اشرنا اليه
فلا خفاء فيه لكن يتجه انه يوجد في الخارج ايضا شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار و
الجواب عنه بما اشرنا اليه من ان الفرق انه يوجد في فرض الذهن شيء هو مجرد بذلك
الاعتبار ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهن الذي هو
غيره فهذا وجه لا يتعقد بعد تحصيلنا الخلاف بين العقلاء والحاصل من جميعها
ان طرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر مطلقا بل اعتبار العقل
فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن
والاعتبار العقلي جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منهما

ناهو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا فتامل قوله لان المنطقيين باسرهم قسموا آه
هم قسموا المعاني الى الكلية والجزئية وفسروا المعاني بالصور العقلية فانها عين المهية
على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفاء على ان المهية لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية
فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وهي ايضا متصفة
بالاشتراك الحملي من حيث المهية فلا تغفل ثم فساده ظاهر بناء على ما حققه الشيخ من الفرق
بين القائم بالذهن والحاصل فيه وان العلم والمعلوم متغايران بالذات وهو مختار
ترقيه الشارح وهذا القائل لا يقول به قوله فيستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة
او وحدة الجهة منه بل الصورة من حيث هي حالة في نفس شخصية وهي احد اشخاص العلوم
جزئية ومن حيث مطابقتها الكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال في الشفاء فالمعقول
في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه مقيس الى اعيان
كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنه حكم واحد واما من حيث انه هذه الصورة فهي هيئة
في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة
يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث هذه
الصورة صورة ما في نفس ما من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها تشترك فيها كثير
فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين قوله ولذا استدل على عدم صحة تفسير الكلية الخ
هذا ليس بصواب كما علم مما نقل عن الشفاء قوله على معنى ان ما صدق عليه هذا يجعل
النزاع لفظيا ومع ذلك لا يلائم ظاهر قوله المقسم وهي جزء من الاشخاص وسياتي تحقيقه قوله

بحث اثبات الكلي الطبيعي

وقد استدل على وجود المهية لا بشرط آه هذا الاستدلال مذكور في الشفاء فانه قرر ان
الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا
فحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان
غير مفارق المادة فهو ببياضيته موجودة في المادة على انه شيء اخر معتبر بذاته حقيقة
بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارنت في الوجود امر اخر ثم بالغ في التشنيع
على من زعم ان الموجود هو حيوان ما فقط دون الحيوان بما هو حيوان وقال الحيوان
بشرط ان لا يكون معه شيء اخر لا وجود له واما الحيوان لا بشرط شيء اخر فله وجود
في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج
فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يجب ذلك عليه ان يكون مفارقا
بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجودة في الاعيان وقد اكتنفه من
خارج شرائط واحوال فهو في حده وحقيقته التي هو بها واحد من تلك الجملة حيوان مجرد
بلا شرط شيء اخر ثم قال فالحيوان ماخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته
هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب
وهو الذي يختص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية
الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب
الطبيعة الجزئية ولقد كنت في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية
والكلية تقدم البسيط على المركب بعد الاحاطة باطراف هذا المقال لا يخفى ان ليس مراده ان

قال بوجود الطبايع بوجود افرادها فقط كما ذهب اليه الشارح تبعا للاخرين بل المقصد
انه اذا وجد زيد مثلا وهو في حد ذاته حيوان ناطق فكما ان زيدا موجود فكذلك الحيوان
الناطق اذ لو لم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا لفرض ان ما به هو هو معدوم واذا
كان الحيوان الناطق موجودا يكون الحيوان موجودا وكذا الناطق ضرورة ثم ان نسبة
الوجود الى الطبيعة من حيث هي اقدم بالذات باعتبار ما من نسبته الى زيد بل ربما كان
اقدم بالزمان كطبايع الحوادث فان الانسان موجود قبل وجود زيد مثلا لكن كما ان
لها جهة مغايرة وتقدم فلها جهة اتحاد فانها اذا اخذت بحيث يمكن ان يدخل فيها
ما يمكن دخوله على ما سبق فهي بهذا الاعتبار ممكنة الاتحاد معها واذا اخذت من حيث
الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي بوجودها اقدم باعتبار لها
اتحاد باعتبار آخر وهو باعتبار التقدم مجردة لا بمعنى انه في نفس الامر غير محفوف بالامور
الخارجية بل بمعنى ان حكم التقدم لا يصدق عليه من حيث الخلط فاتقن ذلك فعساه
ينفعك في بعض المطالب العالية قوله لكن لا شك ان الاجزاء العقلية آه لا يتجانس مفهوم هذا
الاعمى ليس من ذاتيات زيد بل نسبته اليه نسبة العرضيات فلا يكون بوجود زيد بعينه وجود
هذا الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى نعم له اتحاد ما مع زيد فهو موجود بالعرض بوجوده
وكذا الاعمى فان قلت كما ان الاعمى موجود بوجود زيد مثلا بالعرض كذلك الابيض فلم
حكموا بوجود الابيض دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما قلت لا فرق بينهما في انهما موجودان
بالعرض بوجود معروضيهما بل الفرق ان الابيض موجود بالذات بوجود متأخر عن وجود

الموضوع

تحقيق الفرق بين العرضي والعرض

الموضوع والاعمى ليس بموجود بالذات اصلا فان قلت بم علم ان الابيض موجود بالذات
دون الاعمى قلت بانه اذا لاحظ العقل مفهوم الاعمى ظهر انه لا يتوقف الاتصاف به
الا على ذات مخصوص صح سلب البصر عنه من غير ان يزيد هناك امر في الوجود بخلاف
الابيض فان قلت هذا انما يدل على وجود البياض دون الابيض فان العرض هو البياض
دون الابيض كما صرح به الشيخ ويعبرون ان العرض المقابل للجوهر غير العرضي المقابل
للذاتي قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي واذا اخذ بشرط شيء فهو الثوب
الابيض مثلا واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر فكما ان طبيعة الذاتي جنس
ومادة باعتبار ونوع وفصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرض عرضي وعرض باعتبارين
وهذا التحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما تخيل من ان الفرق بينهما بالذات فلذلك
بالبصر لولا وبالذات هو الابيض في من خارج يعلم ان الابيض مفارق لموجود آخر
هو ثوب او حجر او غيرهما حتى لو لم يكن تلك الملاحظة لم يعلم انه شيء ابيض بل جاز ان يكون
ابيض بذاته كما ان الثوب ثوب بذاته ومع كان بياضا وابيض فيكون هو ابيض ببياض
هو عين ذاته اذ البياض هو الابيض باعتبار التحصل ولذلك لا يحمل على مجموع المعروض
والعارض وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث هو مادة للنفس ولذلك لا يحمل
على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه اسم له باعتبار اخذه فلذلك يحمل على المجموع
اذا اخذ لا بشرط هذا وان كان مخالفا لظاهر ما قيل والمتاخرين حتى الشيخ في الشفاء
الحق يلوح اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط وبه افتتاح التعليم الاول فعجب

حُنين بن اسحق فانه عبّر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل بالمعنا
وغيرها وما ورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب والابن وفي الدار وفي الوقت
ونظايرها وانه يشهد به الفطرة السليمة من ذوي فطنة قويمة فان قلت من نفي
وجود الكلي الطبيعي يقول الموجود في الخارج امر بسيط فاذا وجد في العقل انتزع
منه الحيوان والناطق مثلا فليسا بالحقيقة جزئين للموجود في الخارج بل امرين
منتزعين عنه كالاعمى والبصير من غير فرق قلت لو كان كذلك لم يكن زيد في حد ذاته
حيوانا ولا ناطقا لما علم من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي فيكون من جملة العوارض
والكلام فيما هو ذاتي له فان قلت لعل مرادهم ان يكون شي مما من الكليات ذاتيا للموجود في
الخارج بالمعنى الذي اعتبرتم قلت يلزم عليكم ان يكون انضمام جميع المفهومات الكلية
معللة بعلة كما هو شان اللواحق فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل يجعله ابيض كذلك يحتاج
الى جاعل يجعله انسانا لا بالمعنى الذي اشرنا اليه من قبل بل بالمعنى الاخر اعني بتوسط
الجعل بينه وبين الانسان اذ المفروض انه في حد ذاته امر اخر لا يتعقل الجاعل انه لا انا
نقول انه يكون وجود زيد مستقلا بالذات على وجوده انسانا كما انه متقدم على وجوده
ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتاخرة عن وجوده ثم ليس الكلام في خصوصيات
المواد بل نقول مما يقوم نفس الاحتمال لا يحكم عليه بانه ذاتي والكلام فيما هو ذاتي د
التفتيش يجب ان بعض الموجودات في ذاتها بياض او شجر او حجر او ما اشبه ذلك
وليست باشياء اخر صارت تلك الاشياء بالعرض ونحن انما ندعي ان وجود تلك الطبائع

التي تلك الموجودات هي في حد ذاتها هو وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا
القائل يثبت وجود الموجودات الخارجية في العقل حقيقة لانه وجود الشي متقدم
على جميع الذاتيات اذ العقل يحكم بانه ما لم يوجد لم يكن انسانا ولا غيره اذ ثبوت الشي
للشي فرع ثبوت المثبت له لانا نقول هذا وهم فاسد لان ثبوت الشي لنفسه متاخر عن تحققه
يكون من اللواحق الخارجية عنه لا محالة على ان الفطرة السليمة تشهد بفساد تقدم
الوجود على الذاتيات بل هما متساويان ثم مقتضى هذا التوهم ان يتحقق بعد فساد
زيد انه يكون نسبة زيد الى نفسه نسبة العوارض المتاخرة عنه فتامل قوله هذا الكلام
انما يلايم اه ثم وهو مقصد المصنف كما سبق قوله يعني من المعقولات الثانية اه لانه العقلي
مركب من المعقول الاول والثاني فلا يكون معقولا ثانيا لان حد المعقول الثاني
يصدق عليه لا انه في الخارج محمول على الطبيعة بحسب وجوده العقلي ولو جعل المعقولات
الثانية مما هي مبادي الاشتقاق فبدل المجموع انما ينتزع من الطبيعة بحسب وجودها
في العقل قوله لانا نقول لا معنى للكثرة اه لمانع ان يمنع الى ان يبين فان القدر الضروري
هو ان الكثرة منتزعة من الوحدات واما انها منتزعة من الوحدات الحقيقية فهو
اول المسئلة وقد سبق ذلك ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود البسايط الخارجية
ببطلان التسلسل وكذا على وجود البسايط الذهنية بمعنى انه لا بد ان يوجد في الذهن
امر لا يكون مركبا بحسب هذا الوجود لجريان التطبيق في العقود الذهنية واما على وجود
مهية لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها الى امور فلا فان ذلك شبيه بالاجزاء التحليلية

للجسم فلا محذور فى علم وتقرير هذا عند حدّ ما لجهالة لا بدّ لذلك من بيان فتامل قوله
قد تفسّر ان على وجه آخر اشارة الى تاويل فى عبارة المتن ليصح قوله الاول بما اختاره المص
هذا ما اشرنا اليه سابقا انه مذهب المص وقد جمعنا ومما يدفع هذه الشبهة قوله
كان الكلام صحيحا او التقييد تكلفا الخ لا يخفى ان المعقولات الثانية ما يكون للذهن
ظرفا للاتصاف بها على ما سبق تفصيله سواء كان ذلك المفهوم فى نفسه مقيدا بالخارج
او الذهن او لم يكن مقيدا بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان منها سواء
اعتبرت بحسب الوجود الخارجى او غيره بل جعلوا نفس الوجود الخارجى منها فالظ
ان المجعولية بحسب الوجود الخارجى من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا بان
الامكان علة تامة للحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجى فتح ولا
يكون الكلام على هذا التفسير صحيحا فتامل قوله ان الماهية المركبة فى حد ذاتها مع قطع النظر
عن وجودها القايل ان يقول لا نسلم احتياج الماهية المركبة فى حد ذاتها مع قطع النظر
عن وجودها الى الجاعل بجعلها لا بمعنى انه يجعلها اياها فانه لا يجوز مثل ذلك فى البسيط
فان عدم احتياجها الى الاجزاء لا ينافى احتياجها الى امر آخر فلذا ان هذا الاحتياج الذاتى
لا يتصوّر فى البسيط قلنا الاحتياج الذاتى الى الاجزاء لا يتصور فيه واما الاحتياج
الذاتى الى غيرها كالجاعل بجعلها فى ذاتها كما انه فى المركب فلا نسلم انه غير متصوّر فيه بل لا يجعل
فى هذا الاحتياج فرقا بين المركب وغيره وبالجملة لا بدّ له من بيان والوجه فى منشأ هذا
القول ما قد بيّناه قوله وايضا لو صح توهّم هذا الامكان عن البسيط الخ وايضا لو لم يكن ممكنا

وكذا [illegible] العمل المتعلق [illegible]
[illegible]

لنم كونه واجبا فيتعدد الواجب ضرورة تعدد البسائط انتهى الا ان يراد بالبسيط
الحقيقى الذى لا تكثر فيه بوجه من الوجوه قوله بل المراد بحاجته فى حد ذاته كما فى
المركب او تفسير الامكان بالحاجة غير مصطلح لانهما معلولة له على ان فيه بادر من ان
انتفاء الحاجة الى الاجزاء لا ينفى الحاجة الى الفاعل ويلوح لى انهم نظروا الى ان فى
المركب مجعولا ومجعولا اليه فان الاجزاء يصير بالانضمام ذلك المركب فيتصور فيه
الجعل بخلاف البسائط اذ لا يتصور هناك مجعول ومجعول اليه فلا يتصور فيها
الجعل بناء على انهم لم يفهموا من الجعل الا هذا المعنى كما سبق وح فمرادهم بالامكان ما هو
كيفية نسبة كون شىء ما ذلك الشىء ونعنى ان الاجزاء يمكن كونها ذلك المركب لا الانضمام
وليس فى البسيط شىء يكون كونه اياه ممكنا وعلى هذا فالجواب ان جميع الاجزاء عين
المركب كما هو المشهور كما هو ان المشهور فلا يتصور جعله اياه كما فى البسيط بعينه ولا
المادية فقط لا تصير عين المركب الا بالعرض ومثل ذلك العشيرية متصور فى البسيط
وايضا ان علم تحقق هذا الامكان فى البسيط تم اذ السواد اذا كان ممكن الوجود كان
كونه سوادا ايضا ممكنا اذ يمكن ان لا يوجده الفاعل اصلا فلا يكون السواد سوادا ولا
تناقض فيه قوله اقول لا يخفى على المتامل قوله لا يخفى على المتامل انه ليس محصل توجيه القول
الثالث ما ذكره كيف وقد صرح هذا القايل بان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية
الممكنة مطلقا بل حاصله كما ينادى عليه العبارة ان المركب يحتاج الى الجاعل بجعله فى
نفسه بضم بعض اجزائه الى البعض بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى الجاعل بجعله موجودا

اذ فى البسيط ايضا يتحقق [illegible]
تصيير [illegible] البسيط [illegible] البعض ٢٣

نقط فلا يرد علينا ما ذكره نعم يتجه عليه ما لوحنا اليه آنفا وقد حققنا جلية الحال
سابقا فتأمل قوله والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع اه فيه نظر لانه
حقق اخرا ان كلا من الاعدام بشرط تقدمه على سائر الاعدام علة تامة فلا يكون
هو وحده علة تامة والجواب ان حاصل كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منها مع هذا
الشرط علة تامة فتصير مآل الفرق الى ان كلا من الاعدام بشرط سبقه على سائر اعدام
الاجزاء علة تامة في مرتبة بعينه مداخلة سائر الاعدام وليس حال وجود الاجزاء
كذلك اعني انه ليس وجود جزء بشرط ما بعينه مداخلة سائر الاجزاء علة تامة في
مرتبة من المراتب والحاصل ان المعلول قد يستغني في عدمه عن عدم جزء ما من الاجزاء
ولا يستغني في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فقد ساق الكلام اولا على [illegible]
والاجمال الموهم عليه السؤال ثم بين تفصيل المقصد في الجواب ثم انا قد اشرنا فيما سبق الى
ما هو الحق في هذا المقام فليكن على ذكر منك قوله ثم ان كل واحد من اعدام الخ انما
يحتاج الى ذلك اذ اثبات علم الشيء المعين امر شخصي ودونه اثباته خرط القتاد
لانه لو لم يكن شخصيا وكان علمه المستند الى علم احد العلل غير العلم المستند الى
علم علة اخرى لجاز ان يتصف شخص آخر من العلم اذا انتفى جزء اخر لانا نقول الكلام
ثمة اذ كلية الشيء لا يستلزم جواز انتفاء افراده وهو ظاهر لكنا اسلفنا ان عدم كل
واحد من الاجزاء لا دخل لخصوصه في استتباع عدم المعلول بل علته انتفاء احد علل
الوجود بل انتفاء علته التامة المستلزمة لانتفاء احد العلل فتأمل قوله ان كان منهما

اجزائه
لاجزائه
فالكلام مسبوق
تقدم
من ان العلية التامة [illegible] على سبيل الاشتراك [illegible] التعيين [illegible]
فتذكره

مغايرة

مغايرة في الوجود بل قوله الخ لما علمت الفرق بين الجنس والمادة وان ما هو جنس ليس جزءا
وما هو جزء ليس جنسا فتلك شيء عندك هذا النقض ولم يحتج الى هذا التكلف مع ما فيه
من المناقشة التي لا يخفى على الفطن فان قلت المادة العقلية المعترفة التي يفرضها
العقل في البسائط كاللون في السواد مثلا غير متميز في الوجود الخارجي كما صرح به
الشيخ فيما نقله الشارح سالفا فالجزء العقلي مطلقا لا يتقدم في الوجودين قلت لعله لا تركيب
هناك حقيقة فان ذلك امر يفرضه العقل فيه بضرب من التحليل من غير ان يطابق
العين ويشير ان اطلاق التركيب عليه وعلى غيره على سبيل الاشتراك بل اطلاقه على ذلك
على سبيل المسامحة وكان في عبارة الشيخ المنقولة ايماء الى ذلك وقد صرح به الشيخ
في التعليقات ثم لو تنزلنا عن هذا المقام اخترنا المعنى الثاني ولا يرد النقض بالعلة
المعدة كما ذكره الشارح لان المعد لوجود شيء في الخارج ربما يتقدم بالوجود الذهني
لجواز ان يكون موجودا ذهنيا معدا للموجود الخارجي وكذا الكلام في العكس واما ما هو
جزء الشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الذهن فلا بد ان يتقدم في الوجود الذهني
وكذا ما هو جزء له بحسب وجوده الخارجي فالوجود الماخوذ في قولنا يجب تقدم الجزء
على الكل في الوجود الذي هو جزء بحسبه هو وجود الكل ولا يجب في المعد للشيء بحسب
وجود ذلك الشيء في الخارج تقدمه عليه بحسب الخارج ولا في معد وجود شيء في الذهن
ان يكون مقدما على ذلك الشيء بحسب الذهن قوله فهذا المعنى الى قوله خاصة اه لا [illegible]
بالنسبة الى الذهن بحسب الماهية كذلك لانا نقول لوازم الماهية لا ينفك عن الماهية

في بعض النسخ لا يحصل النظر بوجود

بمعنى ان الماهية حيث وجدت كانت متصفة بها لا بمعنى انها وجدت حيث الماهية
توجد اللازم فان الاربعة على تقدير وجودها في الخارج متصفة في الخارج بالزوجية
ولا يلزم وجود الزوجية في الخارج فان قلت فعلى هذا التوجيه ينتقض بطرفي
النسبة اذا كانت موجودة في الخارج كان طرفاها ايضا موجودين فيه واذا كانت
موجودة في الذهن كان طرفاها ايضا موجودين فيه قلت الخاصة المذكورة هو وجوب
التقدم بحسب الوجودين على الوجه المذكور بالنظر الى الجزء من حيث هو جزء ولا يوجد
وجوب التقدم بحسب الوجودين بهذا المعنى في قسم آخر من الاقسام الكلية للعلة
كالشرط والفاعل والمعد وغيرها من الاقسام الكلية وتحققه في بعض افراد قسم من
الاقسام لا يقدح في ذلك نظير ذلك ان نقيض الانعكاس الى الكلية مخصوص بالسالبة
الكلية ولا يقدح في ذلك صدق الكلية في عكس بعض الموجبات الكلية كقولنا كل انسان
ناطق ولا يخفى عليك ان طرفي النسبة ليس فيهما من اقسام الكلية للعلة بل هو فرد من
احد تلك الاقسام وهو الشرط فتأمل قوله ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود
الخارجي ايضا فيه بحث لان التقدم الخارجي اللازم للجزء على ما حققه انما هو بمعنى انه لو كان
له وجود خارجي مغاير لكان متقدما فاذا لم يكن له وجود خارجي مغاير كما في مثال التقدم
لم يكن متقدما فيلزم انه لا يتحقق الاستغناء عن الوسط في الثبوت والجواب ان التقدم
المفسر بالحيثية المذكورة سبب لذلك الاستغناء وان لم يتحقق التقدم بالفعل وبعد
النظر فيه ان الاستغناء مستند الى تلك الحيثية فتدبر ففيه ما فيه قوله بل يجوز تصور

وبعض النسخ بعدها ان قلت العرض القائم
على العرض الكتوب في النسخ ...
... من الخارج

المثال المذكور

الماهية ينبغي اسقاطه فانه ما لم يتصور الذاتي بخصوصه لم يتصور اثباته وتصوره للماهية
لا يستلزم تصوره الا في ضمن الكل اجمالا وذلك لا يكفي في الحمل اذ المخطر بالبال هاهنا
هو المجموع ولا شك في امكان تعقل النوع مع عدم اخطار الجنس بالبال قال في هذا الموضع
من الشفاء فيجب ان يكون هذه المقومات معقولة مع تصور الشيء بحيث لا يجهل وجودها
له ولا يجوز سلبها عنه حتى يثبت الماهية في الذهن مع نفيها في الذهن بالفعل وليس
المعنى بحصولها في العقل خطورها بالبال بالفعل فكثير من المعقولات لا يكون خاطرة
بالبال بل المعنى بها انها لا يمكن مع اخطارها بالبال اخطارها هي متقدمة بالبال حتى
يكون هذه مخطرة بالبال بالفعل وذلك مخطرها بالبال بالفعل ان قلبهما عنه كأنك
تجد الماهية بالفعل خالية عنها مع تصورها ثم قال ويمكن للذات وقد علمت انى
اعنى ان يكون ان تصورت الشيء بالفعل ملحوظا اليه يكون مع ذلك تصورت افراده
المقومات له بالفعل فربما لم يخطر الاجزاء بذهنك بل اعني بهذا انك اذا اخطرت
الامرين معا بالبال لم يمكنك ان تسلب الذي هو مقوم عن الذي هو مقوم له سلبا
معه وجوده ماهية في الذهن من دون وجود ما يقوم به فيه قوله فان الهيئة الصورة الجمعية
متحققة في نفس الامر كما في البيت اذ في نفس الامر هيهنا الخارج بقرينة السابق فان
جهة الوحدة في العسكر ايضا متحققة في نفس الامر مثل الاجتماع والتعاون ونحوهما
ثم وجود الصورة الاجتماعية في البيت مبني على ان صورة الوضع المخصوص موجود وهو
في الخارج قوله قلنا لا استحالة في ان يتركب جوهر من جزئين آه فان قلت كيف يوافق

نسخه ولست اعني

اعني نسخه

المعنى نسخه

ذلك ما اشتهر بين الحكماء من ان جزء الجوهر جوهر حتى انهم استدلوا على كون الشيء جزءا
للجوهر على جوهرية ذلك الشيء وايضا الشيخ قد صرح في الهيات الشفاء على ان الجسم يحمل
على مجموع الهيولى والصورة والاعراض فرادا وحده على نفسه انكم قد جعلتم طبيعة الجنس
ليست غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء على ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن
طبيعة الجنس واجاب عنه بان معنى كلامهم ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا يحتاج
في ان يكون لها طبيعة الجنس من حيث العموم الى تلك الاعراض بالفعل الا ان طبيعة الجنس
لا توجد على الجملة فانه لو كان لا يقال على الجملة لم يكن محمولا على الشخص لكنه لو لم يكن هذه
الاعراض والخواص لكان يكون ما يقوم هذه الطبيعة فهذه الاعراض خارجة عن ان يحتاج
اليها الجسم مثلا في ان يكون جسما الا ان يكون مخصصا فليس في ذلك اثر اذا كانت
هذه فليس يتوقف عليها الجسم هذا كلامه مع انه صرح في مواضع بان جزء الجوهر جوهر
قلت الذي يتلخص من كلامه ان العرض لا يكون جزء الحقيقة النوعية الجوهرية بمعنى
ان انضمام العرض الى الموضوع لا يحصل نوعا واحدا حقيقيا وذلك لا ينافي دخوله
في الشخص والصنف كما صرح به ههنا واشار الى تحقيق ذلك في المنطق حيث حقق
انه ليس كل معنى اقترن بمعنى يوجب تحصيل امرهما الحاصل يصلح ان يجعل مستقلا بنوعه
في جنس مفرد والا لكان الافراس مع البياض بل مع الفلاحة ذاتا متحدة وهي كلية فيكون
نوعا تحت الافراس جنسا قال واذا شئت ان تعلم ان كون الشيء ذا بياض ليس يؤدي
الى الاتحاد فانظر هل كونه ذا بياض يجعل الشيء محصلا موجودا بالفعل جعل فصلا اللون

مقولة

باللون

الفرق بين الوحدة الحقيقية والاعتبارية

باللون بجعل فصل الحيوان الحيوان فيجعل الشيء انما يحصل شيئا بان يجعل حيا في
لخروج بلونه ان يحصر اشد وبياض هذا كلامه وبهذا التفصيل يندفع التدافع بين كلاميه قوله
وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار فان قلت القسم الاول ايضا مختص باللوازم
والاثار فان العسكر والعشرة مختصات بلوازم واثار لا يوجد لغيرهما قلت المراد
باللوازم والاثار لوازم واثار لا يكون عين مجموع اثار الاجزاء المادية ولوازمها
بل لوازم للوحدة الحاصلة بالتركيب كما يشعر به العبارة وليس في العسكر والعشرة
الا اجتماع لوازم الاحاد بخلاف المعادن مثلا فان لها خواص ليست عين مجموع
خواص الاجزاء كما اليا قوت مثلا ولعل هذا معيار الوحدة الحقيقية قوله فانه ربما
خفي التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه ولا طائل تحته اذ ظاهر ان هذا التمثيل
لا يزيل خفاء تصورات اطراف ذلك التصديق بل انما يزيل الخفاء عن نفس الحكم فان
تذكر الجزئيات التي صارت في مبدأ الفطرة معدة لفيضان حكم كلي بعد التصور لكل
ذلك الحكم لان ما صارت تلك الجزئيات معدة لفيضانه حكم كلي في الحال فالوجه اسقاط
هذا قوله فان الصور يحتاج الى تلك المواد من غير عكس كما فيه نظر لان الحال المحتاج الى المحل
من غير عكس عرض عندهم فالصواب ان يقال ان المواد يحتاج الى تلك الصور في تحصلها
النوعي المعلوم بالشياق مثلا كما علم من كلام القوم وقد سبق مع ما فيه وح لا يلزم كونها
اعراضا ويكون مثالا للاحتياج من جانب واحد الهيئة الاجتماعية التي هي عرض قوله ومثل تجرت
انها من العناصر في كيفية تركب الهيئة من الاجزاء المحمولة انت خبير بان ما هو جزء حقيقة ليس محمول

وما هو محمول ليس بجزء حقيقة فاطلاق الحمل على الاجزاء مسامحة نظرا الى اتحاد
الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا بحسب التعقل والاعتبار وعند هذا لا اشكال
في التركيب العقلي كما سبق تفصيله فان قلت ما الذي عنيتم من الاحتمالات الاربع قلت
الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحملان
على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل فيحملان عليه فان قلت
فيلزم من وجود الجنس والفصل بوجود واحد المحذور اللازم من الاحتمال الاول
وهو وجود الكل بدون الجزء او قيام الواحد بامور متعددة قلت طبيعة الجنس لما خوذ
بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه لا يغاير الفصل اصلا لا في الذهن ولا في الخارج
فان الحيوان لا بشرط شيء مثلا اذا انضم اليه الناطق فانما ينضم اليه من حيث انه بعينه
ويحصله لا من حيث انه امر آخر يحصل منهما ثالث ومن ثم قال في الشفاء ولو كان
الجسمية التي بمعنى الجنس بوجود يحصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوع
مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل بوجود تلك الجسمية في
هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا الحكم هكذا فان العقل لا يمكنه
ان يضع في شيء من الاشياء الجسمية التي هي طبيعة الجنس بوجود ويحصل هو ولا ينضم
اليه شيء آخر حتى يحدث الحيوان النوع في العقل فانه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذي
للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما يحدث
للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنس في الوجود وفي العقل معا اذ احدث النوع بتمامه

الجنسية نـ

فلا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا فيه وجزءا منه
من الجهة التي ذكرناها اليها انتهى اقول فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث انهما
اثنان ونظير ذلك وجود الصورة الجسمية الواحدة يعرض الهيولى التي هي معروض الاتصال
اعني الصورتين لا من حيث انهما متكثرة بل الوحدة والكثرة انما تحصلان بسبب وحدة
الوجود وكثرته كما في الهيولى بسبب وحدة الصورة وكثرتها فان قيل وذلك لان
هذه الاجزاء اما ان يكون صورا الخ اقول في هذا الترديد نظر لانه ان كان المراد بقوله اما ان يكون
صورا لامور متعددة ان يكون صورا عقلية لمفهومات متعددة فلا يحتمل القسم الثاني
لان الاجزاء لما كانت متغايرة في المفهوم فيكون باعتبار وجودها في الذهن صورا لمفهومات
متعددة ضرورة وان كان المراد ان يكون صادقة على امور متعددة فالقسم الاول
غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة على امر واحد هو الماهية لا محالة اذ الكلام في تلك الاجزاء
فيكون من القسم الثاني البتة واتضح لا يكون القسم الاول الخارج عن التقسيم بتغيير الاحتمال
الاول لان المعتبر في القسم الاول ان يكون لامور المتعددة التي يصدق عليها تلك الاجزاء
متحدة في الوجود وليس ذلك هو الاحتمال الاول بل هو ان يتحد تلك الاجزاء في الوجود مع
اختلافها بالماهية وان كان المراد اعم من المعنيين فلا تقابل بين القسم الاول والثاني في
يجوز ان يكون صورا لامور متعددة بالمعنى الاول وصورا لامر واحد بالمعنى الثاني فيكون
متحدا في المفهوم متعددة فيما صدقت عليه ويمكن ان يوجه باختيار المعنى الثالث لاعم
ان المعتبر في القسم الثاني ان لا يكون صورا لامور متعددة بل لامر واحد فح يظهر التقابل

مفهمتا نـ

لكن يتوجه ان القسم الثانى غير محتمل فتدبر ثم ان سيد المحققين قدس سره حصر الاحتمالات
فى الثلث ما خلا الثالث فى كلام الشارح فلم يقسم الاحتمال الثانى الى قسمين وذكر الثالث
ما هو الثالث فى كلام الشارح واورد عليه الرد المذكور وعلم بدخله فى الاحتمالات الاخر
عنده اما الملح الى الاحتمال الثانى او خارج عن الجميع اعنى الاجزاء كما يظهر من الرد
قوله ويستفاد من شرح التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة فى الحقيقة فان معنى
الابيض والاسود ونظائرهما انما يعبر عنه بالفارسية بسفيد وسياه وامثالهما ولا يدخل
فى مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل فى مفهوم الابيض مثلا الشئ كان معنى
قولك الثوب الابيض الثوب الشئ الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب
الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده ثم العقل
يحكم اما ببديهته او بالبرهان ان بعضا من تلك المعانى لا يوجد الا بان يكون ناعتا لحقيقة
اخرى مقارنا لها قائما بها ولا يحوز بها ويسمى بالعرض وبعضها ليس كذلك ولولا
تلك الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شئ هو ابيض او اسود وهذا كما ان العقل لا يحكم
بالنظر الاول على ان الخشب مثلا ناعت لغيره ثم اذا لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى
حكم بان هناك شيئا صار خشبا بالعرض ومن هيهنا يظهر ان الاعراض هى المشتقات
وما فى حكمها كما سبق التلويح اليه ولذلك امكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه فى عرضيته
كما وقع فى الالوان فان كنههما عندهم بديهى ومع ذلك نازع بعض الحكماء فى عرضيتها ولو كان
حقيقتهما المبادى للاشتقاق لم يتصور النزاع فان قلت لا شك فى ان التلون والتكمم



بالمعنى الذى اخذ فيه انها اجزاء لما يقال لما بذاته فان قلت هذا مخالف لما اطبق عليه كل الجمهور
حتى الشيخ الرئيس فى الشفاء قلت قد سلف منا انه وان كان مخالفا لظاهر اقاويل الشيخ
والمتاخرين لكنه بما اتضح عند العقل وان العقول السليمة قاطعة عليه ولسنا ممن يبين
بما بين دقيق الشفاء بل التعصب لذلك قوام لغيره وكل يسير لما خلق له قوله وهذا هو
القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب فى الخارج لا يخفى ان اصحاب هذا القول يقولون بوجود
الكلى الطبيعى فتلك الاجزاء غير موجودة فى الخارج عندهم فلا يكون عين المركب فى الخارج
ومتحدا معه فى الحمل الا تاويل بعيد وهو ان وجود الشخص ينسب اليها بالعرض فهناك وجود
واحد هو للشخص بالذات ولها بالعرض حتى يكون مصحح الحمل اليقين باعتبار هذا الاتحاد
قوله ولا اشكال لغير الا انما سلف بل فيه اشياء اخر مثل ان يكون الحكم باتحادهما انما
من قبيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم فى الوجود لعلاقة بينهما وان يكون تلك الاجزاء
خارجية عن قوام الامر الخارجى منتزعة منه كما صرح به فيكون تسميته بالجزء مجرد
اصطلاح وان يكون العقل لا ينال ما هو معروض الوجود الخارجى حقيقة بل الامور
المنتزعة منه فيكون وجود الامر الخارجى فى العقل مجازا عن وجود ما انتزع منه
وان يكون تلك الذات البسيطة الشخصية مسلوبة عنها هذه الاجزاء من حيث هى
كما فى العوارض وقلة تفصيل بعض ما فيه قوله والا يلزم اندراج المتساوية فى المتباين
انه لا يمكن اندراجها فى المتداخلة بان يؤخذ اعتبار العموم والخصوص بوجه مع قسم من
اعتبارهما عدما وهو التساوى منشأ التداخل والقسم الاخر من اعتبارهما عدما

منشأ التباين لكن لما كان لا نظر ان اعتبارهما وجوداً منشأ التداخل واعتبارهما عدماً

منشأ التباين لم يلتفت اليه الشارح قوله وقد توجد مواد الخ علمت ان العقل باعتبار التفصيل

وسيشير اليه المصنف فقد سلك ههنا طريقة الاكتفاء قوله مع ان الانفكاك بتقديمها آه

كلا ان التداخل يجوز ان التباين ايضاً قوله بمعنى منع الخلو قيد بذلك اذ مفاد هذه

العبارة منع الخلو فقط وان كان بينهما في الواقع منع الجمع ايضاً كما يشعر به الدليل المذكور

قوله وايضاً لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقاً ان

قيل الدليل مبني على ما تقرر من كون الجوهر جنساً لما تحته فاقترب فيلزم عند المستدل

تركب الجوهر المخصوص من الجوهر المطلق وذلك لا يجري في الانسان قلنا يجري مثله لان

الانسان نوع لما تحته فاصح جوابه ههنا فهو جوابه هناك قوله او قلنا انها لا يتعين

بنفسها اصلا الخ هذا ضعيف لان ذاتها لا تتحصل في غيرها وان كان كل من الجزئين

كذلك فكيف يقال انها لا تتعين بنفسها قوله ولنا اذا قسنا فلنا تلك الماهية المركبة

هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على تركبها من جنسين لا من جنس وفصل بل

على انحصار اجزاء الماهية في الجنس اذ قد اعتبر في الفصل ان لا يكون تمام المشترك و

الدليل ينساق الى كون كل منهما تمام المشترك فلا يكون فصلا فلا يحصل التقريب

قوله والجواب انا لا نسلم ان الجزء الاخر مميز للماهية آه هذا المنع لا يقدح في اصل الدعوى

وهي ان لا جنس له لا فصل لان الماهية لا يكون لها فصل وان اقترن بالمقدمة

في الدليل وهي ان الماهية اذا تركب من جزئين محمولين فلا بد ان يكون مركبة من جنس

وفصل والذي يخترق العقل هو القدح في جنسية احدهما لا في فصليته فتدبر قوله كيف

وهو صادق على ذلك الجزء ايضاً وان كان يحدد لها عرضياً آه ولقائل ان يقول المعتبر في

الفصل ان يميز الماهية عن غيرها بحلول في تمامها لا في قوام غيرها فيكون تلك الماهية

اذا اعتبرت في ذاتها مشتملة عليه دون غيرها من الماهيات وهذا القدر يكفي في

تحصيل الماهية وان فرض وجود الفصل في غيرها بطريق العروض فان ذلك لا يقدح

في تحصلها وامتيازها عن غيرها بسبب الفصل الا ترى انه لو فرض نقض الماهية لغيرها

لا يقدح في امتيازها عن غيرها بحسب الفصل وكما لا يلزم من ذلك كون اعتبار الذاتية

جزءاً للفصل قوله وايضاً منشأ كون الماهية احد الجزئين انها الخ كيف ولو وجب ذلك لكون

جنساً لا فصلا جزء الماهية في الجنس فان الناطق مثلا تمام المشترك بين نفسه وبين

الانسان وعليه القياس قوله فاما ان يكون بينهما عموم من وجه وعموم مطلقا الخ هذا

بيان لما لا دليل على المدعى كما سبق في بعض الاوهام قوله يلزم ان يكون الاعم عرضياً

الخ هذا في الاعم مطلقاً ظاهر وفي الاعم من وجه قوله اقول لا اعتراض المذكور باقي بحاله

اقول ليس كذلك فان حاصل هذا التقرير ان الجنس لو تحصل بالفصل وحده ارتفع

ابهامه بمرتبة تحقق النوع بدون الجنس الاخر لان الجنس اذا ارتفع ابهامه صار نوعاً

محصلاً اي بلغ ابهامه نوع خاص دون مداخلة ما هو خارج عنها فظهر سقوط دعوى

بطلان هذا الحكم لا ان التردد في معنى التحصل ان رفع الابهام او تحقق النوع لا يجري على

هذا التقدير اصلا لانه قدس سره عين فيه ان المقصود رفع الابهام وادعى انه يقلع

لكن غرض من فصلها التركيب لا يقدح
في اثباتها لا انها ما عن غيرها

الابهام بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بدونه ايضا وعلى انه لا دخل لما هو خارج عن
المحصل في النوع قطعا فلا وجه لهذا التقرير فليتأمل وظيفته الا منع بداهة
الملازمة التي ادعيت تمسكا بين رفع الابهام بالفصل وحده وتحقق النوع بالجنس من
من غير مداخلة غيرهما ان قبلت المنع واما الاعتراض الآخر فهو في قوة ما اورده القائل
نفسه على هذا التقرير بل داخل في كلامه حيث صرح بان هذا التقرير انما يتم في الثنائيات
اذ هناك يتعين بانه لا يتم في غيرهما سواء كان اعم او اخص مطلقا او من وجه وقوله انما
اذا كان احدهما اشد ابهاما ما يشمل هذه الصور ايضا اذ فيها كل واحد منهما اشد ابهاما
من جهة عموم وقد كذا هذا الاشتغال بقوله كان يكون احدهما اعم مطلقا ولم يقل
بان يكون واما تقريره الاول فمبني على ما قرره من انه لا دخل لما هو خارج عن المحصل
في النوع فالمنع لو توجه انما يتوجه على المقدمة المبنية عليها لا على ما ذكره فتبين ان كلام
هذا القائل ليس فيه تغيير اصل الدليل كما زعمه الشارح قوله فانهما على هذا التقدير اي على تقدير
كونهما جنسين بان لا يكون بين الانسان والملك مشترك ذاتي آخر سوى الناطق ولا
بين الفرس والانسان مشترك آخر سوى الحيوان يكونان جنسين له لا فصلين له سواهما فان
هذا التقرير اشارة الى كون الجنسين في مرتبة مثل الحيوان والناطق على تقدير اشتراكهما
لا الى مجرد ما سبق من اشتراك الناطق بين الانسان والملك فافهم قوله ومبني عليهما انه
لا يلزم من كون جزء الماهية اعم ان كان عموما مطلقا او من وجه لنوع آخر وكان غير داخل الا في قوام
تلك الماهية كان مساويا للجزء الآخر من حيث الصدق الذاتي وان لم يكن مساويا له في

مطلقا

المبنى عليها

قوله يجوز ان يكون [illegible]

قوله الافضل [illegible]

مطلق الصدق ولعل مرادهم باعم الذاتيات الاعم من حيث الصدق الذاتي اذ العموم بطريق
العروض لا يحوج الى تمييز ذاتي الا يرى ان عروض العارض لنفسه لغيره لا يحوج الى التمييز
بفصل عن عروضه لجزئه فاذكره داخل في المعنى المراد من المساواة بينهما فيندفع
الايراد فتأمل قوله ولا يحسن المطابقة بين المثال والممثل لان الممثل هو ان في كل من الجنس
والفصل عقليا وطبيعيا ومنطقيا وهذا المثال للكلي العقلي والطبيعي والمنطقي قوله
فلا يكون الفصل محصلا له اذ المراد بالتحصيل رفع الابهام فالملازمة ممنوعة لجواز ان يفتقر
الفصل في تقرره الى الجنس والجنس في ارتفاع ابهامه الى الفصل بلا دور فيه وكذا ان
الدور بتحصله نوعا الحيوان ان يفتقر تحصل النوع الى الجنس والفصل ثم يفتقر الفصل
الى الجنس كما ان الجسم يحتاج الى الهيولى والصورة ثم يفتقر احدهما الى الاخرى قوله بل نقول
لو كان الجنس وشيء من اجزائه الخ فيه نظر لانه اذا لم يكن المجموع تمام المشترك وكان محققا
بالماهية كان فصلا لا محالة اذ لا معنى للفصل الا ذاتي يكون كذلك قوله وايضا لزم اعتبار
جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا لانه لا بطلان بيان فان دعوى الضروري
ثم قوله ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين اقول لم يتبين كما مر لكنه
لما تبين ان التركيب العقلي بالحقيقة انما يكون فيما له مادة وصورة وان الجنس هو
المادة المأخوذة لا بشرط والفصل هو الصورة كذلك سهل لك كثير من المطالب
المذكورة في هذا الباب مثل امتناع جنسين في مرتبة وفصلين في مرتبة وعدم تعدد
الفصل القريب كامتناع هيوليين وصورتين في مرتبة واحدة ومثل امتناع تركب المجرد

من اجزاء غير متناهية الى غير ذلك قال في الهيات الشفاء واما العلة الصورية ففهم تناهيها مما قيل في المنطق وبما علم من تناهي الاجزاء الموجودة للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي وان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو الخصوص والعموم ان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه قوله وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلي الخ قد عرفت الكلام عليه قوله ولو سلم فلذلك الشيء الخ لا يخفى ان الشخص قد يتغير في كمه وكيفه واينه وكذا في سائر اعراضه مع بقاء تشخصه فلا يكون الاعراض مشخصة بالحقيقة بل الشخص بالحقيقة هو نحو وجوده الخاص به قال الشيخ ابو نصر في تعليقاته هوية الشيء وعينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كله واحد ثم هذه الاعراض مشخصة عندنا بمنزلة العلامات التي يعرف بها الشخص فلذلك قد يشتبه علينا الشخص عند تبدل الاعراض وتشابهها قوله ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات الخ لم يمنع تشابه الامثال لان تشابههما في كونها وجودية او عدمية بمعنى كونها عدم شيء ما لا يقبل المنع والكلام بعد تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر فافهم قوله وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص لا ينتقض بالكليات الموجودة في الذهن فان لها تشخصات من حيث انها صورة شخصية في نفس شخصية من نفس شخصية وان كانت كلية من حيث اخرى قوله لا الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا اقول لا يتم هذا في الحال الجوهري فانه متقدم على المحل عندهم بحسب الوجود قوله اذ لو كان نوع كل آه فيه نظر لجواز ان يتعدد افرادها

فلا يخفى

نفيا

فيها يتعدد المواد المختص نوع كل منهما في شخص فيستند تعدد ما يحل فيها الى تعدد المادة وتعددها الى ما هيأتها وكلاهما ذو تعدد وتغير بالاولى ان يكون نوع مادة وكل شخص منحصرا في شخصها الخلاف مذهبهم اذ عندهم ان لا انحصار لعنصريات في نوع بل كل في الهيولى قوله تعلل الاعراض بحقيقتها اقول هذا مناف لما ذكروا في اصل الدليل من انه لا يمكن استناد التشخص لا يجوز ان يكون امر حالا في المتشخص كما بينا فعلة المادة المتشخصة بما يحل فيها فعلى هذا الاصح التناقض ثم اقول الاولى في الجواب ان يقال المادة لا تكثر بذاتها بل انما تتكثر على نعتها ويكثر تلك العوارض مستندا الى الا المتعاقبة فالمادة مع كل عرض من تلك العوارض القائمة بها تشخص لفرد من افرادها فتشخص تلك الافراد بالعوارض الحالة في المادة لا الحالة في نفسها وليست تلك الاعراض مشخصة المادة فيندفع التدافع المذكور ولا يرد ما اورده صاحب المواقف اصلا فانت تعلم انه لا يصحح جميع كلام المتن بل الظاهر منه يكون تشخص المادة بالاعراض الحالة فيها الا ان يتكلف بان المراد يكون تشخص المادة بالاعراض انها لوازم لتشخصاتها الحقيقية فهي تشخصها عندنا فلا يخفى عليه ما فيه لان المبحث هو التشخص الحقيقي فتامل قوله ولا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك آه اي في المبحث المذكور وهو عطف على جملة قوله فلم يتم هذا ثم ذلك الا على الجزء لفساد المعنى وفي بعض النسخ ولا يرد عليه الاعتراضات الواردة هناك والمال واحد وهو انه لا يرد هناك اعتراض غير ما ذكر في ذلك المبحث قوله ولا يمكنهم تعميم المادة آه يمكن ان يقال انهم اثبتوا على زعم

الاعراض في
الاعراض في
اعراضها

جوهر ابسيط الذي منه تقومها ما يحل فيه ولا مقومها المحل ويسمى عقلا فهذا الجوهر لا يجوز
تعدد اشخاصه لبرائته عن المادة فيصح التفريع ثم بقي الكلام في اثبات ذلك الجوهر
وهو شايع ولذلك قيل ان كلامهم في اثبات العقول يشبه كلام الصوفية ولم يدعوا
امتناع جوهر غير جسماني مؤلف من جوهرين يحل احدهما في الآخر ولا يتم بذلك الكلام
فلا مانع من ان يدخل الحال في الصورة والمحل في المادة وان لم يدخل المركب في الجسم فيبقى
الكلام في حصر المركب في الجسم فتامل قوله فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي الخ اي لا يخفى
انه خلاف ما يحكم به البديهة على انا نقول كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل افراد ما
فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الآخر وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع
مثلا لو اختص الطائر الولود بشخص فنقول يمكن فرض صدق الطائر على جميع افراد التي
وهذا الفرض يتضمن فرض صدق الطائر الولود على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق
الولود على جميع افراد الطائر لا يقال فرض صدقه على ذوات الافراد الاخر يمكن لا فرض
صدقه عليها مع وصف مثلا في المثال المذكور يجوز فرض صدق الطاير على ذوات
افراد الولود لا عليها بشرط كونها ولودا فلا يتضمن فرض اشتراك مجموع الطائر
الولود بينها لانا نقول انما يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن فرض صدقه على كل شيء
باي اعتبار اخذ الا يرى ان جميع ج ليس ب بل البعض ج من الافراد الفرضية ب فتامل
قوله فان قيل فعلى ما ذكرتم اي من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية قوله فلم لا يعقل
شخص الا بتعقل اشخاص غير متناهية في هذا المثال متنظر فيه والاولى ان يقال لو كان

لكل شيء ماهية كلية فلا يتحقق الجزئي اصلا لعدم الانتهاء الى ما هو جزئي بذاته نظيره
ذلك ما يقال بفرض سلسلة غير متناهية من المفهومات المتصادقة فقد يكون كل واحد منها
كلي والفرض ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فيكون مجموع تلك المفهومات من حيث
المجموع كليا قوله واما التشخص فليس بفصله العقل الخ المتاخرون حسبوا ان التشخص امر
زايد على الماهية النوعية نسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم
مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص كما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعا متميزا
عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا ممتازا عن المشاركات
النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص شخصا بذاته لما سبق انفا وعلى هذا يكون ذوات
الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي بعض
ما هو داخل فيها ثم ان هذا الامر في الماديات يكون مستندا الى المحل فيلزم ان لا يحصل
العلم بها للمبادي العالية وهذا هو منشاء التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب
بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك
علوا كبيرا والذي يتحقق من كلام القدماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود بل
تتشخص بعين نحو الوجود الخاص بها لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا
بل بمعنى انه كما انه يصير بالوجود شيئا وان لم يكن يصير به ممتازا فالفاعل الذي يجعله
متشخصا بالوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي
وغيره فكما ان وجوده متقدم على وجود الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصيته ولذلك لو فرض

بل لجميع الاعراض القائمة بقطعة مكعبة من الشمع كان شخصا باقيا لم يتبدل الجوهر
ولما كان الموضوع من جملة علل الاعراض كان من جملة مشخصاتها فلذلك لم يصح عليه الانتقال
وما ذكروه من ان التشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا الممكنات
في المقولات العشر حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر شيئا خارجا
منها فليس في الممكنات عندهم شخص لا يكون له حقيقة نوعية ثم تلك الحقيقة النوعية
ان كانت مجردة غير متعلق الوجود بشيء آخر لا يتصور تعددها في افرادها وان كانت
مادية تتكثر في الافراد بحسب ما يقتضيه حصص المادة من الاعراض لا بمعنى ان تلك
الاعراض مشخصة لها حقيقة اذ الامر بالعكس كما سبق بل بمعنى ان الصورة الانسانية
مثلا انما يحصل في كل من تلك الحصص مقارنة لاعراض مخصوصة بسبب استعداد كل
منها بصورة مقارنة لتلك الاعراض وتلك الاعراض خارجة عن قوام الاشخاص وقد
يطلق عليها التشخص بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته ثم تلك الحقائق اذا ادركت بالحواس
كان صورها الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كان صورها كلية فالاختلاف
بالكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف المدرك ويعلم الواجب تعالى
بجميعها على نحو التعقل فاذن لا يعزب عن علمه المحيط مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
قال الشيخ في الشفاء وهذا مما يحتاج تعلمه الى لطف قريحة فاما كلام الحكماء في نفي التخيل
والاحساس عنه تعالى واثبات ادراك جميع المفهومات له تعالى على نحو التعقل الصرف
المقدس عن شوائب التغير والقصور بخلاف الاحساس فانه مدرك تغير فلو

كان جهلا والحس لا ينال جميع الحقائق وذلك هو القصور فان قلت فعلى ما ذكرت لا
يكون المجردات عالمة بذواتها المخصوصة على الوجه الجزئي وهم يزعمون ان النفس لا تغفل عن
المشار اليها بانا في شيء من الاحوال مع الغفول عن جميع الاعضاء واثبتوا بذلك تجرد
النفس ولا شك ان المشار اليه بانا مدرك على الوجه الجزئي وليس مدركا بالحواس
قلت انما ذكر الحواس بطريق التمثيل ولا يلزم انحصار الادراك الجزئي في الاحساس
بل المجرد ذاتا وفعلا يشاهد ذاتها وصفاتها على الوجه الجزئي وبذلك ما سواها
من المجردات على الوجه الكلي ما دام منغمسا في العلائق البدنية قوله لما عرفت من ان تقييد
الكلي بالكلي الخ فيه بحث لان اللازم من تشخص كل منهما بذات الاخر ان يكون كل منهما
علة لتشخص الاخر ولا يلزم منه ان يكون تقييد الكلي بالكلي مفيدا للجزئية بل ان يكون
وجود كل منهما مفيدا لتشخص صاحبه ولا استحالة فيه الا ان يثبت ان التشخص متقدم
بالذات على الوجود او هو عين الوجود كما نقل عن الفارابي حتى يلزم كون كل منهما علة
لوجود الاخر بالذات او بالواسطة لكن لم يثبت ذلك عند الشارح ومن يحذو حذوه
وايضا ما ذكره في مثال الشيئين كل من الشيئين بالاخر من القطان والولد وغيرهما يتوقف
احدهما لا يفيد امتياز الاخر اصلا بل يتألف منهما امر ممتاز عن غيره والجواب ان المراد
بامتياز كل من الشيئين بالاخر ان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالاخر امتياز لم يكن
حاصلا قبل ذلك التقييد كما في المثال المذكور فان كلا منهما صار باعتبار التقييد
بالاخر اخص مما كان قبل التقييد ولا يتأتى مثل ذلك في التشخص بان يحصل بانضمام امر

غير متشخصين فتشخص كل منهما ثم لا يلزم ان يفيد تقييد الكلي بالكلي الجزئية قوله ولا يخفى على
المتأمل ان علم اعتبار الخ المشهور في النسب بين الكليات اعتبار صدقهما وكذبهما
في الواقع سواء اتحدا بالاعتبار او لا لكن تبديل الخطأ انما يحسب الاعتبار وتحصيل النسب
بينهما بحسبه كما فيما نحن فيه ولم نظائر في كلام المصنف فيما سبق قوله اعني اذا اعتبر من حيث
هو كلي طبيعي آه لا يتصف من حيث هو لا بالواحد ولا بالكثير كما انه بهذا الاعتبار لا متشخص ولا
غير متشخص وهو في الواقع متشخص كما انه في الواقع واحد فلا يتخلف لا حدهما عن الآخر
لا بحسب الاعتبار ولا بحسب الواقع لانا نقول هو من حيث هو واحد في الواقع وليس
متشخصا في الواقع بل المتشخص انما هو الانسان بشرط التشخص لا يقال اذا كان الانسان
المخلوط متشخصا فالانسان من حيث هو متشخص لانا نقول الاحكام العقلية تختلف
باختلاف الاعتبارات الا يرى ان الانسان المخلوط مقيد وليس الانسان من حيث هو
مقيدا والفرق في الانسان المطلقة والمخلوطة تغايرا بحسب الوجود العقلي باعتبار
وان اتحدا فيه باعتبار آخر فيختلفان في الاحكام التابعة لذلك الوجود بحسب ذلك
الاعتبار قوله فان الموصوف بالكثرة آه فان قيل ان اراد بقوله الكثير من حيث هو كثير
موجود ما يقال في التمييز بين المهية والعوارض من حيث قيل الانسان ليس من حيث
هو انسان واحدا ولا كثيرا فليس الكثير من حيث هو كثير موجودا ولا معدوما فهذا
المعنى على قياس ما تقرر هناك بل هو بهذا الاعتبار كثير فقط وان اراد به انه في الواقع
موجود فهو في الواقع ايضا واحد اذ كل شيء فله وحدة قلنا نختار الثاني وموضوع

متشخصا

بحث الوحدة والكثرة

الوحدة غير موضوع الكثرة بالاعتبار وان اتحدا بالذات فان الكثير من حيث هو كثير موجود
في الواقع وليس واحدا في الواقع بل هو من حيثية اخرى معروض الوحدة والحاصل ان موضوع
الكثرة بعينه موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس بعينه موضوع
الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة وفيه نظر لان المنافاة لا تستلزم تغاير
موضوعيهما لجواز ان يتعاقبا على موضوع واحد وما ذكره من امتناع تعاقب الوحدة
والكثرة على موضوع واحد على تقدير تمامه لا يتم في الوحدة بالموضوع والمحمول كما ستعرف
والجواب بالمنافاة تستلزم مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد وبذلك يتم الغرض
ويمكن الجواب عن اصل السؤال بان يقال المراد معنى القضية الوضعية المكتنزة وعنوان
الكثير بشرط وصف الكثرة يمكن وجوده ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها لكن
بينهما وبهذا يندفع ما يتراءى من ان الدليل لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود
اذ الكثير المقابل له لا وجود له ضرورة ان كل موجود فله وحدة باعتبار فالكثير الذي
لا يكون واحدا اصلا لا وجود له فتحصل الدليل ان حقيقة الوحدة تنافي الكثرة
والوجود لا ينافيها لكن تبقى المناقشة في ظاهر العبارة فان الكثير بالمعنى المقابل للوحدة
المطلقة ليس بموجود اصلا فيجب حمله على ان وصف الكثرة لا ينافي عن اتصافه بالوجود
فتأمل قوله والحكماء الخ يعني انهم لا ينازعون في علم كونها التفرقة اعداما بالكلية وان
في بقاء الجسم بكل الجزئية والقدر الضروري المتفق عليه بين العقلاء والتميز هو
علم انتفائه بالكلية واتحاد مياه الكيزان مع ماء الجرة اما من حيث الهوية او من حيث

اي يحمل على ان تقسيم بكثير وبصغير فيكون تحصيله ما ذكر

وان اختلفوا في تعيين احد الامرين فهذا الكلام كانه جواب سؤال يستشعر ههنا وهو ان
لما ذهب الحكماء الى ان الجسم ينعدم بالتفريق لزم ان يكون التفريق عندهم اعداما بالكلية
فلا غبار لانهم يثبتون هيولى باقية في الحالين ويجعلونها موضوع الكثرة والوحدة
فلا يكون التفريق اعداما بالكلية وانت تعلم ان الوحدة الزائلة انما هي بالذات وحدة
الصورة وبزوالها زال وجود تلك الصورة بناء على مذهب الحكماء واما بقاء المادة التي
ينسب اليها تلك الوحدة بالعرض فلو كان الوحدة عين الوجود لم يلزم محذور بناء
على اصلهم لان ما زال وحدته بالذات زال وجوده وانما الباقي ما هو معروض تلك
الوحدة بالعرض وذلك لا ينافي كون الوحدة عين الوجود وسيجيء ما يتعلق بتحقيق
ذلك قوله ولا يمكن تعريفهما الا باعتبار اللفظ الخ فيه بحث لجواز كونهما بديهيين بالكنه
وكسبيين بوجه ما فيعرفان تعريفا حقيقيا واما قسم البديهي ما لا يحتاج الى النظر لكنها لا يمكن
حصوله بالنظر فيجوز ان يكون لحصوله طريق غير النظر فيحتاج الطالب طريق النظر فيعرف
ولعل الحصر اضافي بالقياس الى التحديد فيندفع الاول والمراد بالبداهة ههنا حصوله
في العقول من غير كسب كما في الوجود وغيره من اوائل التصورات فيندفع الثاني
فتأمل قوله وغير ذلك لانه قد يرتسم في النفس صور كثيرة اه قد ذكر الحكماء ان التعقل الغير
هو التعقل البسيط اي العلم الاجمالي الذي لا كثرة فيه وان العقل المستفاد من المبادي
العالية وانما التفصيل للنفس من حيث انها نفس بمعونة القوى البدنية وعلى هذا يتضح
كون الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال فان قلت هذا انما يدل على كون الوحدة

تعريفهما نـ د

والظاهر ان هذا نـ د

والظاهر هذا نـ د

اعرف عند العقل ولا يدل على كون الكثرة اعرف عند الخيال اذ الخيال كما يدرك
الواحد يدرك الكثير قلت الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة
كيف ولا يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص وحد
معين او حد معينة والنقطة مثلا لا يمكن تخيلها الا مع مقدار وعظمها وربما
يختص بعض من اللواحق المادية قوله وهما يعرضان للموجودات في الخارج ان اراد
انهما من العوارض الخارجية فذلك غير بين وان اراد ان الموجودات الخارجية
يتصف بهما باعتبار وجود تلك الموجودات الخارجية في العقل فذلك لا ينافي
كونهما من المعقولات الثانية والتحقيقات ان زيدا الموجود في الخارج مثلا بحيث
اذا حصل في العقل لم ينطبق على كثيرين فان زيدا بالجزئية مثلا تلك الحيثية فهي من
لواحق الوجود الخارجي ايضا وان زيدا عدم الانطباق مما يخص شانه بحسب نفس
الامر الاعم وهو الصورة العقلية فهو من لواحق الوجود الذهني فقط وعبارات
القوم مشعرة بالمعنى الثاني وقس عليه الوحدة والكثرة ونظائرهما قوله لان طريان
الوحدة على موضوع الكثرة الخ اقول هذا على تقدير تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية
والكثرة المقابلة لها لا في غيرهما فان الواحد بالمحمول والموضوع مثلا قد يتكثر بالشخص
بالمحمول والموضوع فيهما مع بقاء ذاته قوله بل قد صرحوا بانه قد يكون واحد
الخ قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء واما المتضايفان فليس يجب فيهما ان يتفق
على موضوع واحد واشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة

يحتوى نكتة د

ان ينطبق خ

لامر يلزم منه لا محالة امكان ان يصير معلولا او يكون هناك موضوع مشترك في ان كان
العلية والمعلولية من المضاف قوله اقول هذا دليل اخر اه فيه مناقشة بلغ بان
الدليل المذكور انما ينفي تعاقب الوحدة والكثرة على امر واحد بحسب نفس الامر ويكفي
فرض تعاقبهما اصلا قوله وكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرض كثيرا
اقول الواحد الشخصي لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة لوحدته الشخصية
فيه مثلا لا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة من الانسان والا لكان زيد كليا ولما
الشخصي الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته الشخصية وعروض الكثرة
المقابلة لها اياه بان يفرض كون ذلك الماء اشخاصا كل منها ذلك الماء بعينه
نعم يمكن فرض زوال الوحدة الاتصالية عنه بان يصير منفصلا بعد ما كان متصلا
فان قلت فرض كون زيد اشخاصا متعددة من الانسان لا يستلزم كون زيد
كليا وانما يلزم لو امكن فرض كون كل من تلك الاشخاص زيدا وهو غير لازم من هذا
الفرض اذ المفروض لحوق الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية حتى يكون
موضوع الوحدة السابقة بعينه هو موضوع الكثرة اللاحقة واللازم منه
ان يكون زيد مجموع تلك الاشخاص الكثيرة لا كل واحد منها وكذا في صورة الماء
اذا فرض عروض الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية كان ذلك الماء مجموع تلك المياه
لا كل واحد منها قلت الوحدة الشخصية هي عدم انقسام الشيء الى افراده دون اجزاءه
ومن البين ان معروض تلك الوحدة اعني الشخصي لا يمكن ان يفرض معروضا للكثرة

المقابلة

المقابلة لها والا لكان كليا والماء المنقسم الى المياه وحدته الشخصية محفوظة
في حالتي الاتصال والانفصال وانما يتبدل لحالته في انقسامه الى الاجزاء لا في الانقسام
الى الجزئيات والكثرة المقابلة للوحدة الشخصية هو الانقسام الى الجزئيات لا الانقسام
الى الاجزاء فمعروض الوحدة الشخصية هو زيد ومعروض الكثرة المقابلة لها
هو الانسان فانه الكثير بالشخص فظهر ان معروض الوحدة الشخصية لا يمكن فرض
عروض الكثرة الشخصية اياه قوله نحن نقول لقائل ان كانت الاشياء المتعددة
باقية باعيانها اه كلام هذا القائل مبني على مذهب المشائين فانهم يدعون
البداهة في ان المياه الحاصلة بعد التفريق مغايرة للواحد الذي كان قبل التفريق
وقوله والا لكان جميع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما [illegible]
بالكلية وايجادا لماء اخر من كتم العدم والضرورة تقتضي بطلانه ممنوع عندهم
بان المستحيل هو انعدام الشيء بالكلية بحيث لا يبقى قابله ايضا لا انعدام صورته بل
الضرورة انما تقتضي بان ذلك الماء لم ينعدم بالكلية بذلك المعنى المذكور لا بانه
باق بعينه بل عندهم الحكم بانه هو بعينه انما هو بديهة الوهم لا بديهة العقل كما هو مفصل
في موضعه ودعوى البداهة من الطرفين قائمة ولا يرد عليه مثل هذا مع اشتهاره
وتداوله بين المحصلين ليس له كثير ثبات اذ غرض هذا القائل هو تحقيق هذا البحث
على ما يوافق قواعدهم قوله اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى قد عرفت ابتناء هذا
على هذا المذهب وادعاء البداهة في المقدمة المبني عليها ومنع البداهة مشهور

الممتنع بكبريائه عن التميم

كان تركيب كثير

للناس في اذهانهم ومشاربهم الخلاف ولا يجدي البحث اذا انتهى الكلام من الطرفين
الى دعوى البداهة ولم يبق للطرفين منزع فكان الاستدلال لا طائل تحته في ايراد مثل
هذا السؤال قوله لانا نقول هي شبهة منشاها الاشتراك اللفظي او التساوي لما
ادعوا البداهة في ان الجسم الواحد لا يصير كثيرا مع بقائه هو بعينه اورد عليهم النقض
بالهيولى التي يثبتونها فانها باقية عندهم في حال الوحدة والكثرة بعينها فاجيب
عنه بمنع قبلهم بان الهيولى التي يثبتونها ليست متصفة في ذاتها بالوحدة والكثرة
حتى يعلم بزوال احدهما فقد علم ان البرهان دل على وجود موجود هو لا واحد
ولا كثير في ذاته بل اتصافه بكل منهما بالعرض لكن تعلم بالبداهة ان الجسم ليس كذلك
بل هو متصف في ذاته بالوحدة ولذلك يبطل بزوال وحدته وكثرته فهذا الكلام
دفع للنقض فلا يتوجه المنع عليه هذا والتحقيق ان الشيء لا يكون في ذاته محتملا للوحدة
والكثرة فان هويته كل شيء لا يقبل التعدد بان يكون هو في نفسه متعددا وقد نقل
فيما سبق عن الفارابي ما يكفيك في تحقيق ذلك مع ما سبق في تعاقب الوحدة الشخصية
والكثرة المقابلة لها ان الهيولى في الاحوال متحفظة لوحدتها التي هي صورتها باد
تلك الوحدة لازمة لها نعم هي حاملة لوحدة الجسم وكثرته واتصافها بتلك الوحدة
والكثرة بالعرض وكذا ما يشبههما من الوحدة الاتصالية والكثرة التي تقابلها قوله
اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما آه هذا انما يدل على انتفاء
الواسطة في التصديق بامتناع اجتماعهما في موضوع واحد ولا يدل على ان تقابلهما

محتملا

يشبههما

بالذات

تحقيق تقابل الوحدة والكثرة

بالذات فانتفاء الواسطة في التصديق بامتناع الاجتماع لا يستلزم انتفاء الواسطة
في الثبوت فيجوز ان يكون امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض
فلا يكون تقابلهما بالذات ثم ان الشارح لم يتعرض للدليل الذي اعتمد الشيخ وغيره
من المحققين وقد ذكر الشيخ اولا انه ليس التقابل بين الوحدة والكثرة بالتضاد لان
الوحدة تقوم الكثرة ولا شيء من الاضداد يقوم ضده بل يبطله ويفنيه ثم اورد
على نفسه ان الضد انما يبطل الضد بان يحل في موضوعه والوحدة ايضا تبطل الكثرة
اذا حلت في موضوعها فاجاب بان الكثرة انما تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل
الكثرة لذاتها بطلانا اوليا البتة بل يعرض لوحداتها ان تبطل اولا ثم يعرض لها
ان تبطل ببطلان وحداتها فان الوحدة اذا ابطلت الكثرة فليس يبطلها بالقصد الاول
بل انما تبطل الوحدات التي للكثرة فيلزم بطلان الكثرة فاذن الوحدة اولا انما تبطل
الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة فان الوحدة لا تفنى
الوحدة بل على ان الوحدات يعرض لها سبب مبطل وذلك ببطلان سطوح فان كان
لاجل هذه المعاقبة التي على الموضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان يكون
الوحدة ضد الوحدة لا تبطل الوحدة ابطال الحرارة للبرودة لان الوحدة الطارية
انما تبطل الوحدة الاولى عما ليس بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاولى ان يظن انه
جزء موضوعه اقول وما قيل من ان الوحدة الطارية على موضوع الكثرة تبطلها بالذات
لان انتفاء الجزء بعينه انتفاء الكل لانه يلزم منه انتفاء الكل مردود بان وجود الكل

ويفنيه

والجزء متغايران ضرورة فكذا انتفاءهما ضرورة ان تمايز الاعدام انما هو بتمايز ملكاتها
وليس للعدم فرد سوى الحصة حتى يقال ان عدم الجزء والكل متغايران بحسب المفهوم
متحدان بحسبها صدقا عليه قال الشيخ وايضا ليس موضوع الوحدة والكثرة واحدا
ومن شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد وليس للوحدة بعينها والكثرة
بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع فكيف يكون موضوع الوحدة
والكثرة واحدا بالعدد قال فقد ظهر ان التقابل بين الوحدة والكثرة ليس تقابل التضاد
اقول يرد على الدليل الاخير ما مر من ان امتناع التعاقب على موضوع واحد لا يتم في مثل
الوحدة والكثرة الموضوعية والمحمولية ثم ابطل كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
والسلب والايجاب بمثل ما ذكره الشارح والعجب انه ذكر في الشرح القديم الدليل الاول
ولم يتعرض له الشارح وجزم بان التقابل بينهما تقابل التضاد قوله لامتناع تقوم الشيء
بعدمه الخ ضرورة ان الشيء لا يكون عين عدمه ولا عين مجموع عدمه وشيء آخر قوله
لامتناع تقويم الشيء لعدمه ضرورة ان عدم الشيء لا يكون عين افراد ذلك الشيء ولا
عين فرد منه مع شيء آخر وبما قررنا لا يتوجه عليه ان موضوع الوحدة والكثرة متغاير
فلو قوم احدهما بالاخر مع كونه عدما له لم يلزم اجتماع السلب والايجاب في محل واحد قوله
وما يتوهم من ان العقل لا يقوم العقل الخ قد عرفت انه ليس مما يتم في نفي التضاد والتقوم
بل انما نقل اتفاقا ثم قد ذكر الشيخ في اثناء الدليل انه لا يكفي في المتضادين ان يكون لهما موضوع
واحد يتعاقبان عليه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية متباعدة ليس

من شان احديهما ان تتقوم بالاخرى بل الخلاف الذاتي بينهما ان يكون تنافيهما اوليا
واراد بذلك المتضادين الحقيقيين اعني ما يكون بينهما غاية البعد والخلاف كما
تشعر به العبارة ولا يخفى ان غاية البعد اي عدم تقوم احدهما بالاخر لا يرى ان البلقة
ليست في غاية البعد عن السواد ولا عن البياض ينبغي ان في سوق كلام الشيخ ههنا
تشويشا فان بعض مقدماته انما يلايم نفي التضاد الحقيقي لا المشهوري ولا يكفي ذلك
في الغرض بل لا بد من نفي التضاد مطلقا وكذا بعض عباراته يشعر بحصر التقابل
في الاربعة التي احدها التضاد المشروط بغاية البعد والخلاف كما سيجيء تحقيقه
ان شاء الله تعالى قوله فان تضايف النسبتين في المثال المذكور اذ المدبر هو النفس
والملك لا نسبتهما الا ان المدبر كما يحمل على النفس والملك بمعونة هو ذو بعض ب
يحمل على النسبتين ايضا كذلك فلا فرق وكون اطلاق المدبر على النفس والملك حقيقة
في عرف اللغة دون اطلاقه على النسبتين لا يجدي لان حكم عرف اللغة في المطالب
العقلية غير مستقيم لانا نقول جهة الوحدة هو المدبر بمعنى المحمول على النفس والملك
دون النسبتين واعلم انه جعل في الشفا الواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالذات
وصرح بان الواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما
واحد وذلك بان يكون احدهما موضوعا والآخر محمولا عرضيا كقولنا ان زيدا وابن
عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع واحد كقولنا ان
الطبيب وابن عبد الله واحد اذ عرض انه كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعا

لمحمول واحد عرضي كقولنا القطن والثلج واحد اى فى البياض اذ قد عرض ان يحمل عليهما
عرض واحد فجعل الواحد بالمناسبة والواحد بالعدد من اقسام الواحد بالذات و
صرح بان وحدة النسبتين بالذات ووحدة السفينة والمدينة بهما بالعرض ولا يخفى
المخالفة بين ذلك وكلام المص ويرد على كلام الشيخ ان وحدة النسبتين ان كان منتهيا
او لذاتي من ذاتياتهما فيدخل فى الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كان
لامر خارج فيدخل فى الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه للواحد بالعرض ويمكن جهتين
لا يتضح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات لا يقال العلامة اراد بالواحد بالمحمول العرضي
الذي هو من اقسام الواحد بالعرض ما يكون المحمول غير النسبة كما اشار اليه فى آخر الفصل
حيث قال واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يكون لها من جهة اخرى واحدة لاتفاق بينها
فى معنى فاما ان يكون اتفاقها فى نسبة او فى محمول غير النسبة واما فى موضوع لانا نقول
ح يكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي الذي هو النسبة من الواحد بالعرض وادراجه
فى الواحد بالذات تحكما لا طايل تحته على انه يصدق عليه التعريف الذي ذكره للواحد بالعرض
كما نقلناه آنفا فتأمل قوله لم يقل المص كان هناك سواد وبياض الخ فان وصف الموضوعية
والمحمولية عارضان مخصوصان من جملة العوارض فلا وجه لتخصيصهما من بينها
قوله ولم تقابلا نافى لكونه آه يعنى ان فى صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقق جميع
تلك الامثلة فلا وجه للقطر والعنادية ولا يخفى وهنه لان تحققها ليس فى مادة واحدة
تتحقق العنادية فى كل مادة لا يتحقق الا واحد منها ما نظير ذلك يتحقق فى العلوم انما

من جهة واحدة

الموضوع او التيم فان تحقق كل منهما لما كان فى مادة اخرى صح العناد فتأمل قوله
وفيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام آه اراد ان الوحدة الشخصية فرد من افراد ذلك
المفهوم فلا يكون بعينه الوحدة الشخصية ولا يخفى ضعفه لان كون الاضافة بيانية الانقسام
انما يقتضى صدق عدم الانقسام عليه لا عدم التغاير لانه لا يكون فرد من افراد عدم
فلا يصدق عليها انها مجرد عدم الانقسام لانا نقول المراد بالمجرد ههنا نفى الماهية
التى هى معروضة لعدم الانقسام وذلك لا ينافى اشتماله على المختص قوله وايضا قوله
اما انه لا يكون آه قد عرفت انه فاعرف ان كون الاضافة بيانية لا يقتضى انتفاء العموم
والخصوص قوله من غير ان يبقى وحدة النقطة او وحدة المفارق الخ الظاهر ان مراد المص
مطلق الوحدة الشخصية فيكون مؤدى كلامه ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه اما ان
يعتبر من حيث هو هذا المفهوم فقط وهو الواحد الشخصي اى طبيعته واما ان يعتبر
من حيث انه امر واحد بالعرض من نقطة او غيرها وهذا كما يقسم الكلي الى المنطقي والطبيعي
وذلك بالحقيقة تفصيل لاعتبارات المفهوم وبذلك يندفع ما اعترضه الشارح من
ان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل فى القسم
لان كونه معروضا للكثرة من حيثية لا يخرجه عن ان يكون فى ذاته طبيعة الواحد الذى
ليس كثيرا كما ان عروض الكلية لمفهوم الجزئي لا يخرجه عن ان يكون طبيعة الجزئي وكانك
قد عرفت فيما مضى جلية الحال فى ذلك ولشارح ان الواحد الذى ليس كثيرا وان كان
معروضا للكثرة من حيث الافراد فلا يصدق عليه الواحد الذى ليس كثيرا بالعدد بل العرضي

لكنه بعيد فعليه بالتصديق الذائقة كما تقرر في نظائره مرارا فان قلت المقسم هو معروض
الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما ذكره الشارح فلا يتناول مفهوم الواحد الشخصي
قلت ليس المقسم ذلك بل المقسم هو الواحد المحقق في تلك الصورة كما ان المقسم في
الصورة الاولى وهو ما يكون معروض الوحدة معروض الكثرة هو الواحد المحقق في
تلك الصورة فحاصل كلام المص ان معروض الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة باعتبار
نح فالواحد اما ذاتي او عرضي واما ان لا يكون معروض الكثرة نح فالواحد اما نفس
مفهوم الواحد الشخصي الى اخر التقسيم بقي هنا شيء وهو ان مثل هذا الاعتبار جار
في الاقسام الاخر من الوحدة مع انهم لم يعتبروا فيها ولعل ذلك لان بعض الحكما كفيثاغورس
وشيعته ذهب الى ان الواحد بالمعنى المعتبر موجود قائم بذاته وهو مبدأ الموجودات
فيتعلق باعتباره غرض علمي هو النظر في حال ذلك الواحد واشباهه ولا يتعلق بمثل هذا
الغرض بمثل هذا الاعتبار في الاقسام الاخر اذ لم يذهب وهم الى ان الواحد بالجنس او
النوع موجود قائم بذاته قوله وقد يجعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر اه يمكن ان يقال
المراد من الصورة الاولى ما لا يجب ان يكون معروض الوحدة معروض الكثرة كما يشعر به الاقسام
المعددة فيها فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان لا يكون معروض الوحدة معروض الكثرة
وهو الواحد الشخصي باقسامه فيندفع النظر لان الجسم المركب الشخصي وان كان معروضا
للكثرة لكن الوحدة الشخصية العارضة له لا يجب ان يكون معروضها معروض الكثرة بل
عروض الكثرة هيهنا ناش من خصوصية المعروض لا من اقتضاء الوحدة فتامل قوله

لكونها

لكونها في كل عدد ذاتية منها الخ الشدة والضعف عندهم من خواص الكيف كما ان الزيادة
والنقصان من خواص الكم فينبغي ان يبقى لكونها في كل عدد اقوى وان يزيد منها فيما دونها
قوله ان الهو هو هو الاتحاد بل الخ الهو هو هو الاتحاد دائما وقد اشار المص بعد تفصيل اقسام
الوحدة الى ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد من جملة فوائده
ان لا يتوهم ان الهو هو مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد دون
المتغاير فخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يبقى في المشهور زيد عمرو وقد اشار بقوله
على هذا النحو الى ان اقسامه ليس بعينها اقسامها والى عدم جريانه في الوحدة المحضة
من غير كثرة قوله بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر لا التعرض بخصوصيته فهو كانه فيها
يتعلق به الاغراض العلمية الكثيرة على ما مر من الفوائد قوله ولا يتم هذا الكلام بعد ذكر
الوحدة الشخصية الحمل وان كان لا يجري في الوحدة الشخصية الحمل ولكنه لا يجري في
الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما تقول زيد
الكاتب زيد الضاحك فتدفع ذلك قوله وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد
الخ لو قيل وانما يلزم لو لم يتحدا اذا لم يتوجه الدفع الذي يورده انه حاصله انهما بقيا
بصفة الوحدة بعد ما كانا بصفة الكثرة بل الشيء الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا
في ذاته لا باعتبار امر آخر هو الوجود او غيره قوله وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن
الاخر فلا يكون هو الخ اقول للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر كان لاجل الاثنينية
التشخص لا للذات فاذا زالت زال مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان اثنينية كل من

الاتحاد الحمل

الموجودين بالشخص كما لا انما التعدد هما فقد زال بزوال التعدد مع بقاء ذاتيهما
بصفة الوحدة واعلم انه يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال
مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع النقيضين فان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع كليهما
او بارتفاع احدهما وهو خلاف المفروض اعني اتحادهما او بارتفاع وصف الاثنينية و
طريان الوحدة على قابلها فيصير الشيء الذي كان معروضا للكثرة معروضا للوحدة وذلك
مما لا ننكره بل ربما يثبت في بعض الاشياء غاية ما في الباب ان جميع الحقايق لا يحتمل ذلك
هذا هو الاتحاد الذي يتخيله بل هو ان يصير الشيء غيره وذلك يستلزم اجتماع الوحدة
والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة وان ارتفعت فلا حقيقة لها الا هذه
الوحدة فتلك الوحدة في زوالها اما بزوال هذه او تلك او كليهما فليس في شيء من تلك
الصور الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله والحاصل ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين
بان يصير احدهما الآخر مع بقائهما او بقاء احدهما كما يصير الجسم ابيض مع بقائه فانهما لا انفكاك
الاثنينية عن شيء واحد بحدث صورة الوحدة فيه واذا فرض بقاؤهما بصفة الكثرة
بعد ما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من
الوحدتين المقومتين للكثرة وذلك لا يبطل هذه الدعوى بل يحتمل ان يكفي فيهما تحريرها
اطرافها قوله التقوم بالوحدات الخ باعتبار انه لا نم على كل حال تتميمه فلا يمكن توهم
انفكاكه بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ذاتيا فيرجع الى الوجه
الثاني بانه لم يتم بذلك فقد علم ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات في كونها اجزاء

مع بقاء الجسم ابيض

انها

انها اولى بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح لم يتم لان رجحان صدق المفهوم على
بعض الافراد لا ينفي صدقه على غيره كما في صورة التشكيك واعلم ان هذا الحكم مع القول
باشتمال العدد على الجزء الصوري ظ لا سترة فيه واما مع نفي الجزء الصوري عنهما
فلان العدد مح محض الوحدات بلا انضمام امر فدخل الوحدات في العدد بعينه دخول
الاعداد قوله وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر هذا لا يلائم
ما سبق آنفا من عدم تركب العدد مما دونه من الاعداد وعبارة المتن لا يابى عن الحمل
على الزيادة على الوحدات بل ظاهره فيه لانه جعل المزيد عليه اولا الوحدة فالظاهر ان
تزايد واحد واحد يكون على الوحدات السابقة وينبغي للش ان يقول وحدات كل
نوع اذا زيد عليه وحدة الخ قوله اقول ان الاضافتين الخ لا يخفى ان اضافتهما اليه بانها
له اعم من ان يكون بطريق العروض او غيره فهي اضافة مغايرة له الا في العبارة فقط
لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد لا يظهر ان اطلاق الاجتماع على المقارنة في
الرتبة مطلقا او في وصف آخر مشترك كاجتماع زيد وعمرو في الانسانية مجاز
الاصطلاح قوله واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر
لو اراد ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا كون ذلك الآخر عدميا له فان العدم
المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي وبمنزلة الوجودي من حيث
ان المضاف سلبه اندفع ذلك وهذه العناية يجري في اصل التقسيم وان لم يلائم
ما ذكره الش الاصفهاني قوله وعلى تقدير عدم الاضافة الخ يمكن ان ينفى التقابل

والقول باجتماع الاعداد على الاطلاق حينئذ تقدير بعد الانضمام

مبحث التقابل

في مثل هذه الصورة ليس بالذات بل بالعرض والمنحصر في الاربعة هو التقابل بالذات
اذ المراد بامتناع الاجتماع المأخوذ في تعريف التقابل هو الامتناع المستند الى ذاتيهما
وليس امتناع الاجتماع في مثل هذه الصورة لذاتيهما بل لاستلزامهما اجتماع المتقابلين
بالذات قوله كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير لا معنى للقيام بالنفس الا سلب
القيام بالغير ضرورة انه ليس للشيء قيام حقيقي بذاته فيكون احدهما سلبا للآخر
بحسب المعنى وان لم يظهر في اللفظ قوله وعلى هذا لا يتجه في المقام آه تلخيص كلام
الشيخ ان الضد الذي يستعمل في قاطيغورياس غير الضد الذي يستعمل في سائر
من العلوم قال في منطق الشفاء فلنقسم الآن على الوجه الذي ينبغي ان يفهم عليه الاصطلاح
الذي في قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في العلوم ومن تجشم ان يجمع بين الامرين
فقد عنى نفسه ثم قسم على اصطلاح قاطيغورياس هكذا المتقابلات اما ان يكون ماهيتهما
معقولة بالقياس الى الغير فهما المتضايفان والا فاما ان يكون الموضوع صالحا للانتقال
من احد الطرفين بعينه الى الآخر من غير عكس واما ان لا يكون كذلك بل يكون صالحا للانتقال
من كل واحد منهما الى الآخر او لا عن احدهما الى الآخر ولا الى الآخر لانه لم يرتسم الاول فتقابل
العدم والقنية مثل البصر والعمى وليس المراد بالبصر ههنا الابصار بالفعل والا
لكان الابصار مطلقا يقابل القوة المبصرة التي هي المبدأ القريب للابصار بالفعل والعمى
هو فقد تلك القوة وذلك عمى لا يعود معه الموضوع الى الابصار مرة اخرى فالعدم
الذي ههنا ليس هو العدم الذي تقابل اي معنى وجودي كان بل الذي يقابل القنية

يعني فقدان القوة التي بها يمكن الفعل واذا صار الموضوع عادما للقوة فلا يعود بعد
ذلك ان ينتقل العدم كالعمى واما القنية فتنتقل الى العدم واما القسم الثاني من
القسمين اللذين ذكرناهما وما دخل فيه فجميع ذلك يسمى في قاطيغورياس اضدادا
سواء كان احدهما وجوديا والآخر عدميا او كان كلاهما وجوديا وكذلك اذا كان
الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى الآخر او كان احدهما طبيعيا لا ينتقل عنه الى الآخر
فان جميع هذه الاقسام نسميها اضدادا في هذا الموضع ولا نبالي بان يكون احدهما
معنى وجوديا والآخر معنى عدميا وعلى اي نحو من انحاء الاعدام كان اذا لم يكن عدما على النحو
المذكور فلا يجب ان يشتغل المتعلم بكتاب قاطيغورياس بان يجعل العلم غير الضد فان الضد
ان الضد هو ذات تخلف المعنى الوجودي في الموضوع والعدم ليس بذات فان
اصطلاح التعليم في هذا الكتاب ليس يعني به هذا انتهى ملخصا ومنه يعلم ان المقام انما يبنى على
الآخر لا الذي في قاطيغورياس وتخريج القسمة على هذا الاصطلاح ان المتقابلين ان
كان كل منهما معقولا بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فان كانا وجوديين فمتضادان
والا فان كان احدهما سلبا للآخر فاما سلب وايجاب او عدم وملكة وقد عرفت وجه
دفع الايراد على الحصر ثم ان الحكماء اشترطوا في التضاد المعتبر في العلوم الحقيقية ان يكون
بينهما غاية الخلاف والبعد والمتأخرون لما ظنوا ان ذلك لا يشمل مثل البياض و
الصفرة وبالجملة الاوساط حكموا بان التضاد الذي هو المشهوري لا الذي تعتبر فيه
غاية البعد والخلاف وانه اذا اعتبر المعنى الحقيقي يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط

وسموها بالتعاند الحقيقي ثم اعتبروا السواد والبياض شاملين لجميع المراتب
على سبيل التقابل فان الطرفين احدهما بياض محض والآخر سواد محض وهما المتضادان
بالحقيقة وما بينهما من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى البياض الذي هو الطرف
سواد وبالنسبة الى ما هو اقرب منه الى السواد الذي هو الطرف بياض فالتقابل بين
الاوساط انما هو من حيث ان احدهما سواد بالنسبة الى الآخر والآخر بياض بالنسبة
اليه فالمعتبر في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية التباعد سواء وجد بينهما اوساط
ام لم يوجد ولا يزيد لاجل الاوساط قسم خامس فان لها حينئذ التخالف والتضاد
والتقابل انما هو من حيثية التخالف وكذا انتقال المتحرك من الطرف الى الوسط
انما هو من حيث انه مخالف مثلا انتقاله من البياض الى الحمرة من حيث انه من طبقات
السواد وتتفاوت الاوساط قربا وبعدا بالنسبة الى الاطراف فيتفاوت الحكم فيها
بالاشدية والاضعفية فالاقرب الى البياض اشد بياضا واضعف سوادا فان قيل
في الشفاء السواد الحق لا يقبل الاشد والاضعف بل الشيء الذي هو سواد عند شيء
هو البياض بالقياس الى الآخر وكل جزء من السواد يفرض فهو لا يقبل الاشد والاضعف
في حق نفسه قوله التضايف جنس للتقابل انت خبير بان التضايف الذي هو قسم من
التقابل انما هو التضايف المخصوص وهو كون الشيئين بحيث لا يمكن تعقل احدهما الا
بالقياس الى الآخر وهذا ليس جنسا لمفهوم التقابل اصلا بل الذي هو جنس له انما هو مفهوم
المضاف الذي هو من الاجناس العالية لا التضايف الذي هو قسم من التقابل ولا يخفى

الشدة والضعف

ان تقرير السؤال على هذا الوجه لا يتوقف على كونه جنسا بل يكفي فيه عمومه قوله فمفهوم
التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل فيه نظر لانه تعرض له الشارح في الحاشية
فان مفهوم التضايف لكونه قسما من التقابل يجب ان يكون من حيث هو مع قطع النظر عن
كونه معروضا له اخص مطلقا من التقابل بل اذ القسم هو مجموع المقسم والقيد الصواب
على تقدير ان يوجه السؤال على هذا الوجه ان يوجه الجواب بان الجنس انما يجب عمومه
بالقياس الى النوع بحسب الحمل الذاتي دون العرضي كما نبهت عليه في مباحث الماهية فيجوز
ان يكون النوع اعم من الجنس باعتبار الحمل العرضي وتفصيله ان النوع يجب ان يكون مشتملا
في ذاته على الجنس والفصل فلو اشتمل الجنس في ذاته على النوع لزم الدور لكن لو عرض
النوع للجنس فلا محذور فيه بل كل نوع فهو عارض بالنسبة الى الجنس غاية الامر ان النوع
في مثل بحثنا عارض للجنس بحسب الوجودين فان التضايف مثلا من حيث انه قسم من
المقابل عارض له فانه بالنسبة اليه خارج محمول لما عرفت سابقا من ان الطبائع المتضادة
يحمل بعضها على بعض ثم انه من حيث وجوده في الذهن يصدق عليه المقابل كما يصدق
على سائر المفهومات المتقابلة ثم يظهر الفرق بين العرضين بان في زيادة الانسان على
الحيوان يتحقق العروض باعتبار الاول دون العروض باعتبار الثاني وفي زيادة الانسان
ومفهوم المعلوم مثلا الامر بالعكس فان الانسان اذا حصل في الذهن عرض له المعلومية
هناك بخلافه ما اذا وجد في الخارج قوله اقول فيه نظر لان مقصود السائل الخ اقول يعني
قولهم المضاف جنس لما تحته ان ما هو حقيقته تلك المقولة جنس له لا مفهوم لفظ المضاف

لم يلزم منه محذور

وهو ما يعقل بالقياس الى غيره فانه عرض قطعا ضرورة ان المعقول بالقياس الى
الغير عارض لمفهوم الابوة والبنوة مثلا غير داخل في قوامهما وهذا كما ان معنى قولهم
الجوهر جنس انما اعتبار ان الحقيقة المعلومة بالوجه المفهوم من لفظ الجوهر جنس لا نفس
هذا المفهوم فانه عرض قطعا اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان التضايف جنسا بالمعنى
الذي قررناه للتقابل التضاد على اقسام بطريق العروض لا يلزم ان يصدق على
تلك الاقسام انها تضايف كما ان المضاف في مفهوم الاب ثم لا يصدق على ما يصدق
عليه الاب كزيد انه مضاف بل انما يصدق على عارضه وعليه من حيث انه معروض له فحاصل
الجواب ان كون التضايف جنسا لمفهوم التقابل على المعنى المتعارف لا يستلزم صدق
التضايف اي مفهومه على ما صدق عليه التقابل كما يظهر في المثال المذكور وبذلك يندفع
المحذور فعلم بعد المجيب ان ما هو فرد في الحقيقة للتقابل لا يصدق على ما يصدق عليه التقابل
كما بينا اي من نظر كلامه فان ذلك مما لا يشتبه بطلانه على من له ادنى مسكة فانظر
ابتداء المحققين وسند المدققين قدس سره قوله وتدقيق في شرح هذا المقام آه
هذا هو اللفظ انما اللفظ اذ الظاهر على التوجيه الاول ان يقول وهو اي التضايف يندرج
تحت التقابل باعتبار عارض لسبق ذكر التضايف من غير فصل والحمل على اقامة الظاهر
مقام الضمير اشارة الى تقرير الشبهة فان منشأ الفساد كونه جنسا مما لا يجب
في مثل هذا المقام وانه هذه العبارة بعد تصريحه بتنويع التقابل الى الانواع الاربعة
كالتصريح في ان المراد بالجنس هو التقابل كيف لا وجنسية التضايف مما لا يعين له ههنا

تدبير انما السؤال على ما علم الفرق بين التضايف والمضاف فالاتصال

طهرود

ولا اثر ولا معنى فلما بينا من ان الجنس هو مقولة المضاف لا التضايف الذي احد
اقسام التقابل ولكن ح ينبغي ان يقرر السؤال على هذا الوجه وهو ان كل متقابل من
حيث انه متقابل مندرج تحت المضاف فيكون كل متقابلين من هذه الحيثية متضايفين
فلا يكون التقابل اعم من التضايف والجواب على هذا النمط هو ان اندراج المتقابلين
من حيث التقابل في المتضايفين لا ينافي كون المتقابلين اعم فان المتقابلين يصدق
على فرد ان السواد والبياض والعدم والملكة ولا يصدق عليهما المتضايفان بل
انما يصدق المتضايفان على عارضيهما اعني مفهوم التقابل وعليهما مأخوذين مع
العارض فالمعروضان متقابلان تقابل التضاد والعدم والملكة ونحوهما والعارضان
او المعروضان معهما متقابلان تقابل التضايف ولا محذور في ذلك هذا هو التقرير
الموافق لما في الشفاء وح يظهر انطباق الجواب على السؤال واما على التقرير الثاني
فلا ينطبق الجواب على السؤال اما على التوجيه الاول فلان مفهوم التضايف من حيث
هو مع قطع النظر عن العارض اخص منه لكونه قسما منه واما على التوجيه الثاني فلان
مفهوم المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص من المتضايفين لكونه
فردا من افراده قوله لكن يشكل الخ لا اشكال اصلا اذ يكون هناك قرينة على ان اطلاق الجنس
عليه مسامحة كاطلاق التنويع الى اقسام ما تحته في الجنسية قوله فاما ان تجوز ذلك
لم يثبت آه اقول لا يجدي ذلك لانه ثابت عند المص فلا يصح حمل كلامه على ما يخالف المقرر قوله
خصوصا في الهيئات لا اعتبارية آه اقول الدليل على تقدير تمامه يجري في الاعتبارات

ايضا من غير فرق قوله وظاهر ان هذا انما يدل آه قال في الشفاء واما التقابل فليس ايضا
لماهيته بوجه من الوجوه ولذلك كان المتضايف ماهيته انه معقول بالقياس الى الغير
ثم يلحق هذه الماهية ان يكون مقابلا ليس انها متقوم بهذا المعنى فانه ليس من المعاني
التي يجب ان يتقدم في الذهن اولا حتى يتقرر في الذهن ان الشيء ماهيته معقولة بالقياس
الى الغير بل اذا صار الشيء مضايفا لزم في الذهن ان يكون مقابلا ومراد الشيخ
من قوله المضايف ماهيته انه معقولة بالقياس الى الغير ان مفهوم المضايف لا ماهية
افراده كالابوة والبنوة اذ ليس ماهيتها ذلك كما لا يخفى وقوله ثم يلحق هذه الماهية
الذي هي مفهوم المضايف مثل الابوة والبنوة فان التقابل يلحقهما بالحقيقة ويجوز
ان يحمل على نفس مفهوم المتضائف ويكون لحوق التقابل اياها باعتبار لحوقه بافرادها
والمال واحد وقد صرح بالمقصود بقوله فانه ليس من المعاني التي يجب ان يتقرر
فانه صريح في ان الغرض نفي كونه جنسا لمفهوم التضايف ولعل مقصود الامام ايضا
مثل ذلك بان يكون مراده من ماهية المتضائفين ماهية هذا المفهوم ويكون الضمير
في امتناع اجتماعهما راجعا الى فردي المتضائفين بطريق الاستخدام بل الى نفس المتضائفين
من غير حاجة الى ذلك التأويل فتأمل قوله واشدها في السلب آه قد سبق انه تقرر
عندهم ان الشدة والضعف من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص
الكم فوصف التقابل بالاشدية مبني على المسامحة ثم ان الشيخ في منطق الشفاء في الفصل
المقصود لبيان ان التقابل بين الموجبة والسالبة اشد انواع التقابل بين جهتين

محوليهما

بتقرر فيه

فيه ماهيته

مستلزم له

فان المراد انه لا يتوقف تعقل مفهوم المضايف على تعقل مفهوم التقابل اما المراد تعلق العقل
بالقياس الى الغير على تعقل مفهوم التقابل حتى ان التقابل الحقيقي افراده
بل الشيء اذا صار مضايفا لزم ان التقابل حقيقي افرادها مفهوم المضايف فلا يكون
المضاف نتيجة التقابل انها مفهوم المضايف يكون المراد بالازم
التقابل ذاتيا للمفهوم المضايف ويكون ان يراد به انه اذا حصل مفهوم
في قوله لزم هو النتيجة ويكون المراد انه لا يكون الشيء عبارة عن نفس
المضايف بعينه التقابل مفهوم المضايف فرع

محوليهما متضادان قال الحق ان كونه حائزا اشد عنادا في طبيعة الامر لكونه عادلا
من كونه ليس بعادل واما من حيث التصديق والحكم فان السالبة اشد عنادا لان العدل
من ان يطابق الموجبة في شيء من الصدق والكذب يحصول كلاهما ان المعاندة بين
الموجبة والسالبة بحسب التصديق اقوى وبين المتضادين بحسب التحقق في الواقع
اقوى اما الاول فقد بينه بوجه تقريره سيجيء واما الثاني فلم يتعرض لبيانه وكانه
تركه لظهوره ضرورة ان الجسم الابيض ابعد عن الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف
مثلا كيف لا والابيض متصف بسلب السواد مع امر زائد عليه وهو الاتصاف
بحلية المانع من تحققه ولا يخفى انه لا يختص بالتضاد بل يجري في التضايف ثم لا يدل
كلام الشفاء على الاختصاص وقد صرح الشيخ ان هذا الحكم ليس من لطائف المنطقية
وانه اشبه بالمباحث الجدلية فلو تركه المص لم يبعد اذ لا يتعلق به غرض يعتد به
ولذلك قيل آه اقول هذا مع ما سبق في سوق الدليل يدل على ان المص اشد به العناد
في التصديق كما قال الشيخ قوله واعترض عليه بانه لا يلزم آه اقول يمكن ان يق مراد المستدل
بالتضاد منافي الايجاب الخبر في سلبه التضاد منافيه بالذات كما ترخص المنافات
بالعناد الذاتي واذا انحصر منافي الايجاب بالذات في السلب انحصر منافي السلب
بالذات في الايجاب قال الشيخ في الشفاء اذ لا يجوز ان يكون للشيء مضاد النفي على
الاطلاق بالحقيقة وذلك الشيء عنادا لآخر ولا سيما ده انتهى وعلى هذا فيندفع
الاعتراضات فتأمل فان قلت فح لا يكون الاقسام الثلثة من التقابل الا من ان التقابل

لا امر من ان التقابل هو التمانع بالذات قلت السلب والايجاب بالنسبة الى سائر اقسام
التقابل بمنزلة الواسطة في التصديق بثبوت التمانع لا الواسطة في الثبوت فان
السواد والبياض متمانعان قطعا غاية الامر انه يمكن للعقل بان التمانع بينهما استلزامهما
للسلب والايجاب على وجه التنبيه ولذلك قلنا انه بمنزلة الواسطة في التصديق ويمكن
ان يقال انهم تسامحوا في جعل تلك الاقسام متقابلة بالذات كما انهم بعدما عرفوا التناقض
باختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى جعلوا نقيض الموجبة
الكلية نقيض السالبة الجزئية مع ان نقيضها بالحقيقة هو رفع الايجاب الكلي المستلزم
للسلب الجزئي وكذا جعلوا نقيض المطلقة الموجبة السالبة الدائمة مع تصريحهم بان
نقيضها بالحقيقة هو رفع الايجاب بالاطلاق المستلزم للدوام السلب قالوا لكن جعل
نقيضها ما يكون قضية موجبة بجهة محصلة ولا يخفى ان رفع اللازم بالنسبة الى الملزوم
ليس في تلك المرتبة من التمانع فلذلك لم يعتبروه كما لم يعتبروا نظيره في التناقض
في الوجهين قوله وبعد ذلك بان العرض الخ اقول لا يخفى ان رفع العرضي اللازم انما
يعانده لانه يستلزم رفع الذات فعناده تبعية معاندة فيكون اولى بان ينفى
بالاشدية ههنا الاولوية لانها من خواص الكيف كما سبقت الاشارة اليه قوله
والثالث هو التضاد المشهوري على ما سبق قد قررنا فيما سبق انه يصح الحصر في الاقسام
التي احدها التضاد الحقيقي وهو الظاهر من عبارة المص حيث قسم التقابل الى التضاد
ثم فصله الى الحقيقي والمشهوري فان تلك التضاد المشهوري اعم من الحقيقي كما اشار اليه

المص

المص وتقريره انا نقول فكيف يكون انحصار التقابل تارة في الاعم وتارة في الاخص
التقابل كما سبق هو التمانع بالذات ولا تمانع بالذات بين الاوساط بحسب النظر الدقيق
فان تنافي الصفرة والحمرة مثلا وغيرهما المختلفة انما هو من حيث ان احدهما بياض
عند الاخر والاخر سواد عنده لما فيهما من زيادة خلط احد الطرفين على ما صرح به الشيخ
فالتمانع بالذات بالحقيقة انما هو بين الطرفين وتمانع الاوساط بالعرض لكن بينهما تقابل
وتمانع بالذات بحسب الجليل من النظر فسمي بالتضاد المشهوري على نحو المضاف المشهوري
وكما ان المضاف المشهوري خارج عن المقسم بحسب الحقيقة كذلك التضاد المشهوري
وانما يدخل فيه بحسب ما يتراءى في ظاهر الامر فتامل قوله فان اراد بالزيادة غاية الخلاف
اه اقول اي ان اراد بالزيادة ان بينهما زيادة اخرى في ان ما بينهما غاية الخلاف فقد
مر ان غاية الخلاف انما هو بين السلب والايجاب وان اراد انه يمتنع اجتماع السلب
والايجاب لاجتماع امرين وجوديين متقابلين فذلك مشترك بين ما عدا السلب
والايجاب وقد مر تحقيق الحال في ذلك قوله قيل معنى كلامه ان اشد الانواع في
التشكيك لا يخفى بعده لان هذه العبارة بعد ذكر ان مقولية التقابل على اقسامه
بالتشكيك تنادي على ان مراده ان التقابل بالنسبة الى التضاد اشد منه بالنسبة
الى سائر اقسامه وايضا قبول التشكيك لا اختصاص له باقسام التقابل حتى يراد قبول
اقسام التضاد له اشد على ان الافراد المذكورة مع ظهوره قبول سائر اقسامه التشكيك
نعلم ظهوره فيما عدا الايجاب على اشدية قوله فلا يتم التقريب لا يجعل الاشدية على

في غاية البعد

وهو خلاف الظاهر قوله من الحركة والسكون الخ اقول قوله السكون الخ فيه نظر ثم
لا يخفى ان تضادهما على مذهب المتكلمين القائلين بكون السكون امرا وجوديا ظاهر
اما على مذهب الحكماء القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه فالتقابل بينهما تقابل العدم
والملكة على ما هو المشهور الذي جرى عليه الشارحون واما على ما حققناه نقلا
عن الشيخ فبينهما التضاد المعتبر في قاطيغورياس فتذكر قوله وبما ذكرنا ظهر ان
ما قيل ان حاصل كلام هذا القائل ان اطلاق التناقض على ما يتحقق بين المفردات
ليس بالمعنى المشهور بل بمعنى آخر اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله وبهذا المعنى قيل
نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء وما ذكره الشارح عليه
من ان تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى
بالتناقض ان اراد به انه قد يسمى به فلا دلالة لا فيما في كلام القائل وان اراد به ان تسميته
شايع فليس له الا هذا المعنى الشامل فالقائل لا يسلم كيف ولا يتبادر الذهن منه
عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا او التبادر من اقوى امارات الحقيقة بل قال الشيخ
في قاطيغورياس الشفاء الفرس واللافرس ليس يتقابل التقابل الذي للنقيضين اذ لا
صدق هناك ولا كذب وما نقل عن بعض المحققين لا يجديه نفعا على ما بيد المحققين
فكيف يظهر بما ذكره فساد كلامه قوله لانا قد ذكرنا انهم الخ فيه ما مر آنفا قوله وظاهر انه لا يحتاج
الخ اقول نعم لو سلم انه يطلق التناقض على تقابل السلب والايجاب مطلقا فان تقابل السلب
والايجاب يشمل المفردات لم يحتج الى التفسير الاخير لكن ليس كلام هذا التقابل الا في ان

ذلك

النسبة التي هي مورد

ذلك خلاف المشهور بل هو مبني على اصطلاح غير مشهور وهو بعينه الاخير قوله عن عين
اشتراط وفي ذلك يشترط اقول فيه انه يشترط فيه علم اعتبار الموضوع القابل له ولا كلام
نقيضا بل عدم الملكة لما صرح به آنفا بان تقابل السلب والايجاب يسمى بالتناقض
وايضا الشرائط المعتبرة في تناقض القضايا راجعة الى وحدة الايجاب ومدخول السلب
ويشمل تلك الوحدة شرط في تناقض المفردات لا محة فان السكر بالقوة واللاسكر بالفعل
لا يتناقضان وكذا الاب لزيد واللااب لعمرو الى غير ذلك وايضا لفظ يتوقف هو
عليه في قوله شرط يتوقف هو عليه حشو ويمكن توجيهه بان مراده ان بيان التناقض
بين المفردات لا يحتاج الى اعتبار شرط لان الوحدة فيها لا يشتبه بخلاف التناقض
بين القضايا فان ضبطه يتوقف على اعتبار شرائط منها يعرف وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب فيكون مراده من تحقق التناقض هو تحققه عند العقل وهو
راجع الى العلم بتحقيق العقل اياه وح فقوله يتوقف هو عليه تاكيد لهذا المعنى وان
الغرض هو انه شرط لتحقيق العقل ومعرفته ويؤيد ذلك ما سيذكره في اثناء البحث
من نكتة اعتبار الوحدات فتدبر قوله ومن هيهنا يعلم ان رد الوحدات الخ اقول اعتبار
الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدتها يغني عن اعتبار
الوحدات الثمان فالوجه الاختصار على اعتبار وحدتها نعم لا اشعار بان تلك الوحدات
مشروطة بتلك الوحدات وانما قلنا ان الوحدات الثمان لا يغني عن وحدة النسبة
لان القضية الموجبة الخارجية لا تناقضها القضية الذهنية بان اشتملتا على الوحدات

الثانية كقولك زيد اعمى اى فى الخارج متخيلا ليس اعمى اى فى الذهن ولا تغاير بينهما
فى الموضوع ولا فى المحمول ولا الباقى الثانية بل التفاوت فى نفس النسبة فان الحكم فى
احديهما بالاتحاد فى الخارج وفى الاخرى بسلب الاتحاد فى الذهن وكذا الحمل الذاتى
اذا اعتبر بخصوصه صح الحمل العرضى المعتبر بخصوصه كقولك الجزئى جزئى اى موضوع بالحمل
الاولى الذاتى والجزئى ليس بجزئى اى بالحمل العرضى فانهما متصادقان والقول باختلاف
المحمول فى مثل هذه الصورة لا يخفى شناعته وشناعته لاهل الحجج القاصرين ممن تجدد
ذا تقتر فطانته من علة الباذين تقليدات الغابرين قال زعم بعضهم ان المعدولة لا
الخ اقول يمكن ان يكون مراد المص من تقييد العلم بالملكة اضافية الى ما هو سلب له سوا
اعتبر معه الاستعداد ولا فان الملكة قد يطلق على ما يعم الايجاب كما فى الاعلام يعنى
ملكا تاما وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا
على هذا الزعم الذى ذكره ثم لا يخفى بحول ما يكون السلب فيه جزء المحمول على اى حد
اخذ فان ثبوت النفى للشئ يستلزم ثبوته سواء كان الثابت له متحققا موجودا والا
والتفرقة فى ذلك بين علمى وعلمى تحكم محض زعم بعض المتأخرين وقد سبق منا
الكلام عليه قال كما يقال لا عادل ولا جائر الخ اقول العدل هو التوسط بين الظلم والانظلام
فان اريد بالجور الظلم فالمنظلم لا عادل ولا جاير لكن لا يصدق عليه انه خال عن التوسط
بين الظلم والعدل الا ان يراد بالتوسط انتفاء الطرفين وان اريد به ما يعم الطرفين كما هو
الشايع فى علم الاخلاق لم يكن الخلو عن الجور والعدل فى الموضوع القابل قال كالسواد

والبياض

بحث العلة والمعلول

والبياض المندرجين الخ فيه بحث لان مراتب السواد والبياض انواع مختلفة عندهم
فهما ليسا نوعين اخيرين فالوجدان لا يعتبر النوع الاخير بل النوع المندرج تحت الجنس
مطلقا كما هو مقتضى كلام المص فيحمل نفى التضاد على الجنس الذى لا يكون نوعا
قال اقول فيه نظر لظان المص حاول التفصى عن النقض المذكور بان جعل الجنس والفصل
واحد فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع لا تغاير الا باعتبار لان وجوده فى
الموضوع هو بعينه وجودها فلا تضاد الا وهو مشروط بالشرط المذكور قال لانا
نقول الخ حاصل السؤال ان نوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف مع تخلف
فى الخشب المصنوع بتلك الصورة فلا يصدق عليه التعريف والجواب بان صورة الخشب
الصورة المختصة بل فرد آخر من نوعها لا ينطبق على هذا السؤال ولا يدفعه بل فيه اعتراف
بورود لانه اذا سلم ان نوعها فرد من نوع صورة السيف فقد تم فساد التعريف فانما كان
هذا الجواب بلا تمام لو كان السؤال ان الصورة الشخصية السيفية حاصلة فى الخشب
مع تخلف ذلك من السيف الشخصى الا ان يتكلف بان المراد بالصورة السيفية المعتبرة
الصنف اعنى ما يحصل فى مادة الحديد فانه اذا حصل تخصص من ذلك الصنف حصل
السيف بالفعل وليس الحاصل فى الخشب عين تلك الصورة المعتبرة بالصنف اى فرد منه
بل فرد آخر من نوعه مغاير له فى الصنف والعبارة المنحصرة فى الجواب ان نوع الصورة
انما هو علة صورية لما هو اعم من نوع السيف وما يشاكله كالسيف الخشبى فما هو معلوله
اعنى ذلك الامر الاعم لا يتخلف عنه واما العلة الصورية لنوع السيف فهو اخص من

بالحقيقة

صورة السيف المختصة

المعين من قالب الشكل

نوع الصورة المذكورة كما تبين في توجيه عبارة الشارح اعلم ان هذا الجواب بعد تسليم
ان السيف هو نوع الشكل المخصوص ونحوه مما يوجد في الخشب فانا لو قيل صورة ما هي
مبدأ الآثار المختصة بنوعه فذلك لا يوجد في الخشب اندفع السؤال من غير كلفة فان قيل ليس
المراد بالعلة المادية والصورية الى كل منهما بعينهما وبغيرها من الاعراض الغرض من ذلك دفع
سؤال يرد هاهنا وهو ان ذكر مباحث العلة المادية والصورية هاهنا مخل لانهما
ليستا من الامور العامة فانه قيل قد صرح الشيخ في قاطيغورياس الشفاء على ان المادة
والصورة لا يوجدان في الاعراض حيث قال القائل ان يقول ان الخلقة كيف يكون كيفية
واحدة وهو مجموع شكل ولون وهب انكم تجوزون ان نوع الجواهر مركب من جواهر بسيطة
فقد اصررتم على انه لا يجوز ان يكون لانواع الاعراض تركيب فانه كان لحدودها تركيب
من الجنس والفصل والخلقة عندكم نوع واحد من باب الاعراض ينقسم الى شيئين كل واحد
منهما يحصل بوجوده احدهما الشكل والآخر اللون فنقول في جواب ذلك انا لا نمنع ان
اعراض مركبة من اعراض فالكيف والعشرة عرض لانه عدد فهو كم وهو مركب من الآحاد
والمربع عرض وانما يلتئم من ان يكون هناك خطوط محدودة اربعة بل نعني في ذلك ان
الجواهر قد يوجد فيهما ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها جزءان فاما
وان لم يكن طبيعة الجنس والآخر طبيعة الفصل على ما تعرفه في البرهان والاعراض لا يوجد
فيها ذلك وان وجدت فيها اجزاء فلا يكون جزء منها يدل كالاعلى طبيعة الجنس
كالكيف لهذا المركب جزء آخر يدل كالاعلى طبيعة الفصل انتهى ومعلوم ان ما يناسب

اقول

العلة المادية مادة وصورة

طبيعة

طبيعة الجنس هو المادة وما يناسب طبيعة الفصل هو الصورة قلنا انا ذكرها هاهنا
انه لا يوجد للانواع الحقيقية من الاعراض مادة وصورة كما في الاجسام وذلك لا ينافي
ثبوتهما في الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة وان لم يكن له وحدة نوعية
حقيقية فله جزءان احدهما وهو الحركة يحصل معه المركب بالقوة والآخر وهو العرض
يحصل معه المركب بالفعل ولا نعني بالمادة والصورة في هذا الموضع الا هذا ان المعنيان
واعلم انه قد يفرق بين العلة المادية والمادة وبين العلة الصورية والصورة كما يشعر به
عبارة الشارح حيث قال لعلة ذلك بالمادة والصورة لا يوجبان الا للمركب فانه يشعر
هيهنا المادة والصورة مكانا لعلة المادية والصورية وقد يخص المادة والصورة
بالهيولى والصورة فيختصان بالاجسام وقد نبه المحشي المحقق في بعض حواشيه
على ان اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام على سبيل التشبيه ولا منافاة بينه
وبين ما ذكره هاهنا من ان المراد بالعلة المادية والصورية ما يعم الاعراض لان
قد تمسك هناك باختصاص المادة والصورة بالاجسام على ان اثبات العلة
المادية والصورية للنظر الذي هو من الاعراض النفسانية على سبيل التشبيه فلا بد
ان يكون مراده اختصاص العلة المادية والصورية ليحصل التقريب لانا نقول نبه
شارح الشمسية كون الترتيب في تعريف الفكر اشارة الى العلة الصورية وان الهيئة
العارضة للمعلومات صورة الفكر فالمحشي نبه على ان اطلاق الصورة على تلك الهيئة
صريحا وما يستفاد منه من اطلاق المادة على معروضها ضمنا على سبيل التشبيه فلم

كان

الفرق بين العلة المادية والمادة

ان اطلاق العلة المادية والصورية على سبيل التشبيه بل كلامه في خصوص العبارة

فتامل فان قيل عبارته في حاشية شرح المطالع صريح في ان العلة المادية والصورية

لا توجدان في الاعراض حيث قال عند قول الشارح ان العلل المذكورة في تعريف الفكر

ليست عللا بالحقيقة هذا صحيح في غير الفاعل والغاية قلنا يجوز ان يكون تصحيحه لان

العلتين ليستا جزأين للفكر ولا الهيئة لا لان العلة المادية والصورية لا توجدان

في الاعراض فافهم قوله اقول فيه نظر اه معنى كلام المجيب ان المراد من العلة ما يحتاج اليه

الممكن في وجوده فالاحتياج والامكان وما يتفرع عليهما من صفاته وما يتفرع عنها

عند هذا النظر فيتبادر الذهن من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء فكانه قيل ما يحتاج

اليه بعد ثبوت تلك الاشياء وهذا المعنى مما يتسابق اليه الذهن من غير تكلف ولم

يرد انه لما كان وصفا للمعلول لم يعتبر في العلة ليرد عليه ما اورده قوله فاطلاق لفظ العلة

عليها غير صحيح كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها

فان الانسان مثلا كما يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر يصدق على جميعهم

كالواحد يصدق على كل واحد وعلى الجميع ايضا الا انه يصدق على الواحد منهم مع قيد

الوحدة وعلى جميعهم مع قيد الكثرة اي يصدق على الواحد انه انسان واحد وعلى الجميع

انه اناس وآحاد اعني انسان كثير وواحد كثير ايضا والمطلق صادق عليهما على السواء

اذا تمهد هذا فنقول معنى العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على

جميعها فمعنى ان تلك الآحاد علل اي علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فلا يلزم منه ان

يتوقف المعلول على كل واحد من تلك الآحاد بتوقف واحد وعلى جميعها بتوقفات

كثيرة متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد العلة لا فردا واحدا

منها والمحذور اللازم منه كون الشيء عين الكثير من آحاد علله وكلا محذور فيه بل هو واقع

في جميع المركبات انما المحذور كونه عين ما هو فرد واحد من علته والكثير الذي لا يكون

جميع اجزائه وانما يقال من انه لا يبقى القسم من اعتبار الوحدة المخرجة لجميع الاقسام

تعبير مبني على اطلاق مخصوص في مثل تقسيم المهية الى الواحدة والكثيرة فان مجموع القسمين

منها داخل في القسم الآخر قوله بل هو خلاف الواقع هذه الشبهة مصادرة لان من

يمنع كون ارتفاع المانع جزءا من العلة التامة لا يقول بهذا التقسيم ويمنع دعوى البداهة

في ثبوت القسمين الآخرين فلا بد له من بيان ثم اقول يمكن ان ينقل الوصول الى المقصد

انما يوجد عند انقضاء الحركة فلا بد ان يتم علته التامة في زمان انقضائه فان كان

الجزء الذي يتم به العلة التامة نفس الانقضاء فقد حصل المطلوب وان كان امرا وجوديا

حادثا ننقل الكلام اليه هل الجزء الذي يتم عليه التامة نفس انقضاء الحركة او امر آخر

وجودي فيلزم اما الانقضاء او ترتب حوادث موجودة معا لا تتناهى مترتبة وهو ممتنع

جزء العلة التامة موجود فلو توقفا قبله لم يكن العلة التامة بجميع اجزائه موجودة

وجود المعلول فتامل ثم قوله لا يخفى ان القسم الآخر لا ينحصر فيما يشعر به قوله كالعدم

الخصص القسم الثاني في المانع لجواز ان يتوقف المعلول على عدم السابق وتجدده

الطاري كانهضام الطعام المتوقف على عدم شرب الماء اولا وشربه آخرا الى غير ذلك

من الامثلة قوله لانها بالحقيقة من تتمة العلة المادية الخ هذا لا يلائم في الموضوع كما لا يخفى
بل في اللاحق والمعادن والالوانية والسيد قدس سره انما ذكرتها سوى الموضوع وقال
في الموضوع انه نوع انه خارج يشبه المادة مشابهة تامة فلذلك جعل اعدادها ولم
يفرد له قسم والاولى ترك التفصيل والاقتصار على انها من تتمة الفاعل والقابل
قوله اقول لكن يبقى شيء القائل ان يقول انما يلزم ذلك لو كان احتياج المعلول الى الغاية
بمجرد تتميم الفاعلية وليس كذلك فان للغاية حيثيتين احديهما كونها متممة الفاعلية الفاعل
وهي بهذا الاعتبار علة بعيدة للمعلول والثانية كونها علة للمعلول وهي بهذا الاعتبار
علة قريبة وعدها قسما برأسها باعتبار الحيثية الاخيرة وفيه نظر لانا لا نعقل من كون
المعلول لاجل الغاية الا ان الفاعل انما اقدم على الفعل لاجله سواء كان ذلك الشيء
من الامور الكائنة المترتبة على الفعل ولم يكن اعلى بالذات من الكون والترتب على
ما صرح به الشيخ وغيره من ان ذات الواجب تعالى غاية لمعلوله فان قلت الذي
بالذات العلة الغائية بما هي علة غائية ان يكون علة لسائر العلل ويعرض لها من
ان معناها قد يكون معا فالكون ان يكون معلولا بل نقول قد صرح الشيخ في طبيعيات
الشفاء بان الفاعل والغاية ليسا من العلل القريبة بالنسبة الى المركب حيث قال ثم
الفاعل والغاية كانهما مبدأان غير قريبين من المركب المعلول فان الفاعل اما ان يكون
مهيئا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا من المعلول
او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة والغاية سبب للفاعل

في انه فاعل وسبب للصورة والمادة من حيث تحريكها للفاعل فالمبادي القريبة هي
الهيولى والصورة انتهى ومن عادة الشيخ ان يجعل مختاراته بلفظ كان وشبهه
او شبيهما كما يتمثله التتبع وقد صرح بذلك بعض اعاظم المحققين ولا يخفى ان
ما ذكره في الفاعل مخصوص بالمركب وما ذكره في الغاية مشتركة ثم لا يخفى ان هذا الجواب
ساقط من اصله لان المص سيقسم العلل الى القريبة والبعيدة قوله اما ان يكون
وجوده موقوفا عليه هذا يشمل مبادي المعلولات التي لا يجب اجتماعها مع المعلول ولا
انتفائها معه فيصدق عليهما ان المعلول يتوقف على وجودها فقط فان قلت
انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط وانتفاؤها لا يوجب انتفائه فلا يكون شرطا
قلت هي باعتبار وجودها في وقت المعلولات شرائط للمعلول وانتفاء وجودها في
ذلك الوقت يوجب انتفائه ضرورة فتامل قوله او كلاهما وهو المعد اقول الحصر
كما تر قوله ولا حاجة الى ذلك اه هذا التحقيق تحكم بل انظ العموم ثم لا حاجة الى ذلك في
هذا الفرض لعدم توقف انقسام الجزء الى الجنس والفصل لماهية غير قرة انهما ليسا بجزئين
حقيقيين قوله والا فلنفرض وجوده معه في زمان فيرجع قد يستلزم كونه فيتلكس
قوله اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لجعل الشارح
ولا يجب مقارنة العدم عطفا على قوله يجب المعلول ينسحب عليه القيد وهو قوله
بعد وجوده بجميع الجهات التي تشير المعنى عند وجوده بجميع جهات التاثير
لا يجب مقارنة العدم وتحصله ما ذكرنا من ان العلة المستقلة لا يجب مقارنتها العدم المعلول

ويمكن ان يجعل عطفا على مجموع قوله وفعلنه بجوده وبجميع جهات التاثير يجب المعلول
فلا ينسحب القيد اعنى قوله والفاعل مبدأ وعلى الوجهين يكون حكم الفاعل المستقل
فلا يرد عليه ما اورده بقوله وانت خبير قوله اذ لا سبيل الى امتناعه اذ لو امتنع بعد
تمامها الى ان ينقضى الزمان فيوجد لم يكن ما فرضناه علة تامة لتوقف المعلول
على امر آخر كانقضائه او ما يقارنه قوله بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن اى
بالامكان العام المقيد بطرف الوجود فان وجود المعلول حال وجود الفاعل بجميع
جهات التاثير واجب كما سبق لا يرى من يقول بوجوب تقدم العلة بالزمان لا
فلم يوجد المعلول وقت وجود العلة بل يقول بامتناعه كامتناع وجود المعلول
فى مرتبة العلة لانا نقول اذا امتنع وجوده وقت وجودها وقد يوجد بعدها بزمان
كان وجوده متوقفا على امر آخر فلم يكن المفروض تمام العلة كما مر قوله غير معقول لا
ان لا يكون المفروض تمام العلة قوله قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام لكن نقول
مفهوم عبارة المصنف عدم وجوب بقاء المعلول اى استمرار وجوده بعد المعد فلا
يلزم منه عدم وجوب انعدام المعد حال وجود المعلول لجواز ان لا يوجد المعلول
الا حال انعدام المعد لكن يكون بقاؤه بعده ممكنا غير واجب بل قد يكون بقاؤه ممتنعا
كالمعلولات الاتية وبعد ما ظهر لك الفرق علمت ان وجوب بقاء المعلول بعده لم يكن صحيحا
قوله بل انما استفيد الخ فيه بحث لان قولنا يجوز بقاء المعلول بعد المعد ان اريد به
يجوز تاخر بقاء المعلول عن المعد كما يجوز عدم تاخره عنه فيستفاد منه جواز انعدام

المعد حال وجود المعلول لانه اذا جاز عدم التاخر فذلك اما بالتقدم او بالمقارنة
والاول معلوم البطلان فتعين الثانى ولا يخفى انه لا يستفاد هذا المعنى من قولنا
يجب بقاء المعلول بعد المعد اذ معناه على قياس ما مر يجب تاخر بقاء المعلول عن المعد
وذلك لا يستلزم جواز ان لا تاخر المستلزم لجواز المقارنة وان اريد به ان بعد
انعدام المعد يجوز بقاء المعلول ولا بقاؤه فلا يستفاد هذا المعنى منه ولا
من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد على هذا المنوال لان جواز بقاء المعلول ولا بقاءه
بعد المعد او وجوب بقاء المعلول بعده لا يستلزم جواز انعدام المعد حال وجوده
لاحتمال ان يبقى المعلول بعد المعد جوازا او وجوبا مع وجوب انعدام المعد حال وجوده
وظاهر ان صاحب القيل انما استفاد جواز انعدام المعد حال وجود المعلول من جواز
بقاء المعلول بعد المعد بحمله على المعنى الاول ولا يستفاد ذلك من وجوبه كما اتضح فما
ذكره مع انه ذهول عن مقصوده لا يصح فى نفسه ويمكن ان يتكلف فى تصحيحه فى
نفسه بعد حمله على المعنى الثانى بان يقال ان كما استفاد منه من الوجوب كما استفاد منه من
الجواز فلو استفيد من هذا لا استفيد من ذلك قوله نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد
الخ فيه بحث اما اولا فلان وجوب وجود المعلول بعد المعد لا يستلزم وجوب بقائه
بعده كما مر والمصنف لم يقل بان جاز فى المعد وجود المعلول بعده حتى يرد عليه التحقيق
العبارة ان يجب بل قال وان جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لا ينافى وجوب
وجوده بعده واما ثانيا فبعد التنزل من هذا وجوب المعلول انما هو بعد المعد القر

لابعد المعدّ مطلقا والمقام لم يتكفّل المعدّ بالقريب فلو قيل ان وجه التعميم لا يأتي في
دفع الاخير لانّ معنى قوله بل يجوز بقاء المعلول بعد المعدّ فانّه كان المعدّ مطلقا يكون
انتفاؤه بانتفاء جميع افراده فيصير مآل المعنى انه يجوز وجود المعلول بعد انتفاء
جميع المعدّات والحال انه يجوز وجوده حينئذ لانّا نقول كما يمكن حمله على هذا المعنى يمكن
حمله على معنى الاغلبية فيرد عليه انه يجوز في المعدّ في الجملة وجود المعلول بعد انتفائه
فلا يتوجه الايراد ولا يتأتى المتبادر هو الاوّل لانّه تم فيه هذا وقد عرفت مقصود القائل
وتفصيل المقام قوله وزعم بعضهم انّ المعدّ البعيد بالنسبة الى القريب كالقريب بالنسبة
الى المعلول ضرورة كون المعدّ البعيد معدّا للمعدّ القريب فالقول بوجوب انعدام البعيد
ليحصل القريب وجواز اجتماع القريب مع المعلول تحكم بحت قوله لانّ الاستعداد هو
القوّة المنافية للفعل انت خبير بانّه لا يتصوّر النزاع بعد تفسير الاستعداد بهذا
المعنى بين العقلاء في عدم اجتماعه مع المعلول بل في عدم اجتماع ما يستلزمه
كما اذا فسّر بقرب المادّة من قبول المعلول اذ القرب ينعدم بالوصول ضرورة وان
فسّر باستحقاق المادّة تلك الصورة فلا يتصوّر النزاع في اجتماعه فتدبّر قوله اذ
ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد انتفاء علّته باي وجه كان ثم انّ غرض المصنّف في
هذا المقام عدم جواز بقاء المعلول بعد انتفاء الموجدة والمبقية معا كما هو مذهب
القائلين باحتياج الممكن الى العلّة انّما هو لحدوثه فاذا حدث بايجاد العلّة لم يبق له احتياج
الى العلّة اصلا لا يرى انّ الدليل المذكور ههنا انّما يدلّ على ذلك ولا شك انّ بقاء المعلول

بعد زوال العلّة المعيّنة بعلّة اخرى مستقلة او مبقية لا ينافي هذا الغرض ثم انّ كلام
السيد قدس سره في تحقيق توارد العلل المستقلّة اذ افضى الكلام الى ذلك فقد انتهى
نظر الحواشي تعاقب العلل اذا كانت الثانية مبقية وامتناعه في المستقلّة وفيه لا بمستقلّة
بمعيّة وان لم يتم الشارح قوله لكنه لو قال بدله قوله لم لا يعلم لك ان تقول انّ المقدّم في حيّز
بقاء المعلول بعد العلّة فاذا انعدم بانعدام الاولى ثم وجب ايجاد الثانية وصدق
بقاء المعلول بعد العلّة فلم يثبت المدّعى فليتأمّل قوله واما ان يتوقف على الحلول ههنا
بخصوصهما فيمتنع ان يوجد الخ قوله المستدل انما ابطل هذا الشق بما ذكره من استلزامه
اعادة المعدوم او كون ما فرض علّة مستقلّة علّة غير مستقلّة وظن ان هذا المحذور
لا يلزم في هذه الصورة فلا يتم النقض بل لا يتم دليله في نفسه ايضا اذ لنا ان نمنع ان
توقفه على الحلول ههنا بخصوصهما يستلزم وجوده بدونهما وذلك لانه لو اعتبر في التوقف
انه لا يمكن وجود الموقوف الا بسبب الموقوف عليه لم يكن قولهم لا يجوز وجود المعلول
بدون علّته بعلّة اخرى من المسائل بل كان هذا مصطلحا ان ما لا يمكن وجود المعلول
بدونه لا يمكن وجود المعلول بدونه بل لا معنى للتوقف الا الامر المقتضي للتأخر الذاتي
مدلول الفاء التعقيبية اعني لا استتباع والاتباع بتقيّة شيئين معيّنين اشخاص واحد على
سبيل التعاقب والتبادل غير بيّن بل يحتاج الى الدليل وقد انتهى نظر المستدل الى ابطال
الاقل بما ذكره من الدليل واما الثاني فلم يقم عليه دليل فانّه نفع عنه هذا الايراد نعم بقي
بعض المناقشات في دليله قوله والحل منع المقدمة القائلة الخ من البيّن انه اذا كان المعلول

قوله المشترك

موقوفا على القدر المشترك لا يكون التعدد في العلة لان القدر المشترك لا يكون في الخارج الا في ضمن
واحد وكل من الفردين ليس شرطا بل مشتملا على الشرط وقد علمت ثم ان هذا البحث من امهات
المطالب فلا بد علينا ان نفصل فيه الكلام فنقول امتناع بقاء المعلول بعد انتفاء علته
مطلقا فقد تبين مما ذكرنا من بقاء الاحتياج لبقاء علته التي هي الامكان وقد فصلنا
فيما سلف واما انه هل يجوز ان يتوارد العلل المتعاقبة وهل يجوز ان يكون لواحد
شخصي علتان مستقلتان كل واحد منهما بحيث لو وجد ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصي فاعلم ان الذي يتحصل من كلام الشيخ واقرانه من القدماء انه لا يجوز ذلك
في العلة الفاعلية وان جاز في الشرائط والآلات فانه قد حقق في الهيات الشفاء بعدما
ان الصورة من حيث هي صورة شريكة لعلة الهيولى لا من حيث انها صورة معينة قال
لقائل ان يقول المجموع تلك العلة والصورة ليست واحدا بالعدد بل واحدا بالمعنى
العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها
واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته العمومية
بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد
بالعدد هو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور
يقارنها ايها كانت انتهى ولعل الفرق ان العقل ينقبض من ان يكون الفاعل مصدرا
لامر يكون تحصله اقوى من تحصله حتى يكون الصادر ارجح في التحصل من المصدر لكن
لا ينقبض من ان يكون امر واحد مصدرا لامر واحد بالشرائط والآلات المتعاقبة فان

العمدة في الايجاد هو الفاعل وباقي العلل متممات لعليته وهذا الكلام حكمي مقنع للطالب
الكامل وان كان لا يفيد في تبكيت اهل الجدال ثم لا يخفى ان ذلك يبتني على جواز بقاء المعلول
بعد العلة الفاعلية الموجدة بعلة مبقية وان بقاءه بعد انتفاء الشرائط بتأثير الموجدة
بشرائط اخرى كما في بقاء صورة البيت بعد انتفاء شرائط الايجاد بشرائط البقاء مع بقاء
ذات الفاعل الموجدة وكذا يبتني جواز تعدد العلل المستقلة للامر الشخصي سواء امكن
اجتماعهما اولا اقول وربما ذهب اليه المتأخرون في جواز الثاني من امثل الخارج والتك
بالنسبة الى الحركة الشخصية فلا يخفى وهنه لتوقفه على كون حركة التابعة لكل الاصلين
واحدا شخصيا وهو ممنوع والتسلط لان المعلول بحسب الاصلين ليس واحدا شخصيا و
ظ قوله فان نعتقد انه لا يكون فيه تعدد الخ الا يرى ان الحكماء معترفون بان المبدأ الاول
مختار مع انه لا يصدر عنه عندهم الا الواحد لعدم تعدد الجهات فيه وكونه فاعلا مختارا
عندهم ليس بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى كونه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
وان استحال وقوع احد المقدمتين بعينه ثم في المقدم وهو جواز تصدد الكثير عنه
وعدم جوازه كما لا يخفى قوله وتارة بالجعل وعنوان المصدرية امر اعتباري انت خبير بانه
لا فرق بين الخارجي والاعتباري في ان الاتصاف بهما بحسب نفس الامر يستدعي علة
فلا بد ان تكون المصدرية امرا اعتباريا فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار قوله
بحالهما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق مصدريتان متغايرتان الى آخره للخصم ان يقول
انما هي المصدريتان الاضافيتان واما المعنى الذي ذكرتم انه هو المصدر بالحقيقة وهو

وهو الامر الحقيقي بلا تهم تغايره بل هو اقل المسئلة اذ ليس الكلام الا في ان مصدر الاثرين
يجوز ان يكون واحدا فقولكم لو تعدد المعلول الصادر عن مصدر واحد لتحقق مصدران
متغايران ثان بعد تفسير المصدرية بالمعنى الحقيقي الذي يكون في معنى قولنا لو تعدد المعلول
الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدران متغايران وهو عين المتنازع فيه بل هو مصادرة ثم انكم
قلتم انه علمه وقدرته وارادته تعالى مع اختلاف مفهوماتها عين ذاته ولم يريدوا به
كون المفهوم من كل منها عين حقيقته تعالى بل ارادوا انه تعالى باعتبار ذاته مجردة عن المادة
ولواحقها عالم وباعتبار انه سبب للممكنات قادر وباعتبار انه كاف في التخصيص مريد
من غير ان يستلزم تركيبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون المصدرية عين ذاته بهذا المعنى
ولا يلزم محذور تعدد التحقيق كما سيجيء قوله واعترض بانه لم لا يجوز ان يكون للذات جهة
الخ حاصل الكلام انه منع المقدمة القائلة بانه لابد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول
لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره وحاصله انه يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة
بينه وبين سائر المعلولات وان اختص بالنسبة الى ما ليس بمعلول وفيه انه على هذا
التقدير لم يتم المقصود بانضمام باقي الدليل اذ نقول تلك الخصوصية المشتركة هي المصدر
بالحقيقة فيكون موجودة فهذا المنع لا يفيد في هذا المطلب بل يفيد في اثبات التعدد
وليس الكلام فيه هنا وان حمل متوجها الى قوله لاجل انا اذا تعدد المعلول فانه
ح يتحقق مصدريتان متغايرتان ان حاصله منع مغايرة المصدريتين ويرد عليه
بعد ما مر قوله وان سلم اه عندنا المذكور في جواب النقض في قوة المنع اذ الناقض

فايراد المنع في مقابلة المذكور في جوابه غير موجه قوله فلا نوع اه اتصاف الواجب تعالى
بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه تعالى ضرورة توقف
الاضافة على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات
الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى في
مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول
على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة فيتعدد العلة لاجله بل مصداقه
ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر بحيث
يتحقق وينضم الى العلة وهو بهذا الاعتبار له نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور
الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل بين هيهنا تبين
انه لا يتوقف الحال على وجود الخصوصية وتحريره ان العلة يجب ان تتعين بالنظر اليها و
المعلول فلا يتحقق ذلك اذا كان نسبته اليه والى غيره على سواء بل يلزم ان يكون الاختصاص
به ومن البين ان الشيء الواحد من حيثية واحدة لا يكون مختصا بشيء وبغيره فان
الاختصاص باحدهما ينافي الاختصاص بالآخر بديهة وبهذا اندفع الاعتراض بانه يجوز
ان يكون للذات الواحدة مع جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة لا يكون لها
تلك الخصوصية مع غيرها فيصدر عنها تلك الامور باسرها فان تلك الخصوصية ان
كانت مشتركة بين المجموع وبين كل واحد واحد من الآحاد فليست هي بحالها منشأ
صدور المجموع ولا منشأ لغير صدور كل واحد منها فانها ليست خصوصية مطلقة

ما عدا الجزاء

بل خصوصية بالقياس الى ما عداها فقط فتلك الخصوصية لا يكون في صدوره شيء من تلك
الاجزاء لان نسبة العلة بحسب هذه الخصوصية الى كل جزء والى غيره من تلك الاجزاء سوا
فلا يقتضي شيئا من تلك الخصوصيات هذا من تقرير البرهان على وجه يندفع عنه كثير من
الشبه ولقائل ان يقول لا نسلم ان العلة يجب ان يكون لها مع كل واحد واحد من معلولاتها خصوصية
ليست لها مع غيره مطلقا وما ذكرتم من ان العلة يجب ان يتعين بالنظر اليها وجود المعلول على
عدمه فمسلم لكن ذلك يقتضي ان يكون لها بالنسبة الى وجوده خصوصية لا يكون لها بالقياس
الى عدمه لا ان يكون لها بالقياس الى المعلول خصوصية لا يكون لها بالقياس الى غير
ذلك المعلول مطلقا فيجاز ان يكون لها مع جميع المعلولات ترجح بها وجوده على عدمه
وان زعمتم انه يجب ان يترجح بالنظر اليها وجوده على وجود غيره مطلقا فهو اول المسئلة
والجواب ان الحكم المذكور ضروري فان العقل يحكم بانه لا بد ان يكون بين العلة والمعلول
خصوصية لا يكون تلك الخصوصية مع غيرها والا لكان صدوره دون غيره عنها ترجيحا
بلا مرجح وفيه نظر اذ دعوى البداهة في محل المنع والترجيح بلا مرجح انما يلزم لو صدر عنها
ما ليس لها معه خصوصية او صدر عنها ما ليس له تلك الخصوصية دون بعض ما صدر
عنها الجميع ما لو مع العلة تلك الخصوصية كما فرضناه فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك
لان الآحاد مما له تلك الخصوصية ترجحت على ما ليس له تلك الخصوصية بسبب الخصوصية
المشتركة واشتركت في صدورها عنها بلا ترجيح لاحدها على الآخر وقد تلخص من هذا
المبحث ان مدار هذا التقرير على انه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع كل معلول بحيث لا يشاركه

وجود كل منهما

وان ادعيتم

فيها

فيها غيره مطلقا سواء كانت الخصوصية موجودة اولا وكما لا يخفى على الفطن المتصف انه
اذا اشترك الخصوصية بالنسبة الى الجميع لم يتحقق ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية
كل واحد وخصوصيته التي بها امتيازه عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت
القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتمايزة فعليك بالتأمل الصادق وسيجيء
تحقيق المقام بوجه آخر قوله والجواب انه يقتضي صدوره آه صدوره لا ليس صدوره
اما اتصف بصدوره لا اتصف بلا صدوره فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون
متصفا من حيثية بصدوره ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا
لم يكن له الا حيثية واحدة فلم يجز ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصافه
بامر هو لا اتصافه بآخر فمن حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما
من حيثية واحدة قال الكاتبي بعد ما ذكر المنع الذي ذكره الشارح وان سلم فلا تناقض
بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام
كانت كاذبة لان المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد
الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى ان جعل هذه الحيثيات ههنا بمنزلة الزمان
الا انه منزلة لا معنى لاعتبار الزمان ههنا فان اراد بالعلتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم
الحيثيات والدوام ما تقيد بعموم فنقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى
لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر وعند
هذا اندفع تشنيع الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار في التحصيل استدل على هذا المطلب بانه

اتصاف غيره

وان اراد بالمطلقتين

وبالدوام

يظهر انعكاس تشنيع

قد تقرر عندهم انه ربما لم يجب صدور الشيء عن موجبه لاتصاله بغيره فان صدور عن آ
ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر عنه ما الذي
فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض
نفي صدور ج من حيث يجب صدور ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب واجبا
من حيث وجوب ج بعينه وهذا الكلام الا في تغيير وينبغي ان يتم مثل ذلك ما ذكرنا سابقا فتذكر
قوله ويكون هذا كلها في آخ للشارح ان يقول اذا اعتبر كون المصدور كما في الصورة الاخيرة
يحصل في ثاني المراتب اكثر مما ذكره اذ من الجائز ان يصدر من آ ج شيء وعن ب ج شيء
آخر وعن آ د شيء وعن ب د آخر وعن آ ب ج شيء وعن آ ب ج د شيء آخر وعن آ ج ب
د شيء آخر فهذه سبعة امور اخر في المرتبة الثالثة لم يعتبرها مع انه اعتبر الصدور عن
مجموع ج د في الصورة الاخيرة ثم اذا اعتبر الصدور عن ج بتوسط د وعن د بتوسط ج
تحصل امران اخران بهما اتم في ثالث المراتب هذا اذا لم يعتبر الصدور امران اخران بهما آ
في ثالث المراتب هذا اذا لم يعتبر الصدور عن مجموع آ ب حتى يكون في المرتبة الثالثة
كما ذكره واما اذا اعتبر ذلك كان الصادر في المرتبة الثانية ثلاثة اشياء ويزيد
عدد الصادر في المرتبة الثالثة على ما ذكرناه وما ذكره ولا يخفى التفصيل على الذكي قوله
الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين آه فيه بحث لانه ان اراد بالاحتياج كونه بحيث
لا يمكن وجوده الا بايجادهما بخصوصهما اياه فلا نسلم ان العلة يجب ان يكون كذلك لجواز
ان يكون المعلول محتاجا الى علة ومما يوجده المعينة من غير ان يحتاج اليها بخصوصها

كما ان

كما ان زيدا محتاج الى من يعطيه دينارا فيعطيه عمرو من غير ان يكون محتاجا الى عمرو
بخصوصه وان اراد بالاحتياج مجرد الاستناد المصحح للفاء فهو لا ينافي الاستغناء
عنه بغيره والجواب عنه ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه بالضرورة
اذ لو امكن كون احد الامرين او الامور كافيا في تحققه كانت العلة بالحقيقة هو القدر
المشترك لا كل واحد بعينه فلا تتعدد في العلة بالحقيقة ويظهر جواز احتياج كل من
شيئين الى الاخر بلا دور في سؤال التأمل قوله الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء
منهما علة على المجموع حتى يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة الا يرى ان الشارح قرر
كلامه لاجزاء العلة التامة موقوف عليه ولكن المجموع بان اراد بتوقفه على كل منهما توقفه
على المجموع ورد عليه بعد ما اراد اللفظ عنه انا نختار قسما رابعا وهو التوقف على الكل
الافرادي بل هذا معنى تعدد العلة المستقلة الذي هو محل النزاع والجواب انه
اذا توقف المعلول على كل واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول وبذلك
يحصل الرابط وهو انه لا يكون شيء منهما علة مستقلة سواء كان ذلك المجموع موقوفا
عليه او لا لانه يجوز ان يكون الموقوف عليه احدهما لا بعينه لانا نقول فلا تعدد في العلة
المستقلة كما مر فان قيل قد جوز الشارح فيما سبق خلاف ذلك حيث منع المقدمة
القائلة انه اذا لم يكن بخصوصه شيء منهما شرطا فلا تعدد في العلة وجعل الجواب الجلي انها
يتوجه على تعاقب العلل على معلول واحد قلنا هذا مبني على ما سنقرره من ان مراد المحقق
باحدى العلل تعين احتياج المعلول اليه بخصوصه فالحاصل ان رأي الشارح على ان العلة

يجب ان يكون موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون منشأ التوقف على خصوصيتها ذات
المعلول بل يجوز ان منشاؤه العلة كما سيجيء قوله ومن هذا يختلف الواحد بالنوع الى آخره اقول
ان بقي كما في الشرح القديم فانه لا يمتنع اجتماع توارد العلتين المختلفتين بالنوع عليه
لان هذا هو معنى العكس في الوحدة النوعية اعني ان يكون المعلول واحدا بالنوع
والعلة كثيرة بالنوع واعلم ان الشارح لم يتعرض لبيان الاصل وهو ان العلة الواحدة
بالنوع لا يصدر عنها الا واحد بالنوع وقيل في بيانه لان مقتضى الطبيعة الواحدة
من حيث هي لا يختلف لما تقرر ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وانت خبير بانه
لا يتم هذا المط بهذا القدر كيف وان ما تقرر انما هو في الواحد الحقيقي الذي لا يكثر فيه
اصلا لا في الواحد بالنوع اعم من ذلك والتحقيق ان الواحد بالنوع اذا اقتضى من حيث
هو الطبيعة وحدها من غير مدخلية الاعتبارات المختلفة بالحقائق شيئا فلا يقتضي
امورا مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف في العلة وان تحدث انشمالها على الجنس و
الفصل يجوز ان يقتضي بكل واحد منهما امرا مخالفا بالنوع لما يقتضيه باعتبار
الآخر فهما يرجع عما نحن فيه اذ ح لا يكون العلة واحدا بالنوع بل يكون علة كل منهما مخالفا
لماهية العلة واحدا بالنوع بل يكون علة كل منهما مخالفا لماهية العلة الاخرى ضرورة
اختلاف طبيعة الجنس والفصل وعدم دخول احدهما في الآخر لا يقال اذا اقتضى الجنس
بشرط الفصل شيئا والفصل بشرط الجنس امرا مخالفا له بالنوع تعدد المعلول بالنوع
مع عدم اختلاف العلة بالنوع اذ مجموع الجنس والفصل علة لكل واحد منهما لانا نقول

كثيرة اذ

باعتبار كل

معلول واحد

علة الاول الجنس والفصل شرط وعلة الثاني بالعكس فالعلة الفاعلية فيهما مختلفة
بالنوع وكذا الحال حيث اقتضاء النوع باعتبار المشخصات المختلفة للانواع المختلفة كان
تلك المشخصات ان اختلفت بالنوع فقط وان اتفقت فلا بد من الانتهاء الى مشخصات
مختلفة بالحقيقة اذ لو لم يكن في احدها صفة مسلوبة عن الآخر لم يتحقق الاثنان قطعا
فلا بد ان ينتهي الى امور متخالفة بالحقيقة في كلا الطرفين او اول امر يتحقق في احد
الطرفين مسلوبا عن الآخر وعلى الوجهين لا يكون العلة في كليهما امرا واحدا بالنوع
من حيث وحدتها النوعية من غير مدخلية ما يوجب اختلاف الحقيقة لا يقال ربما
كان الامر المنضم امرا مشخصا بذاته لا يكون فيه مهية نوعية لانا نقول على هذا التقدير
ايضا يكون خارجا عما نحن فيه لان الطبيعة النوعية مع ذلك الامر مخالف بالحقيقة
لتلك الطبيعة النوعية بدونها او مع امر آخر وان لم يندرج الطبيعة النوعية مع ذلك
الامر تحت نوع بحيث يصدق عليهما انه نوع كلا لا يجوز ان يصدر عن الواحد بالنوع من حيث الطبيعة
النوعية وحدها امور مختلفة بالنوع فكذا لا يجوز استناد الواحد بالنوع من تلك
الحيثية الى امور مختلفة بالنوع والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
فلا فرق بين الاصل والعكس في الوحدة النوعية ايضا وقد عرفت انه لا يمتنع اجتماع المتنافيين
في الطبائع النوعية فلا محذور في اجتماع الاحتياج والاستغناء فيهما فتامل واعلم
ذكر الشيخ في الهيات الشفاء في فصل ترتيب وجود العقول والنفوس انه لا يجوز ان
يكون الصادر من المعلول الاول كثرة متفقة بالنوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي

فيه وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه الاخر فلا تتوافق فى النوع فلم يلزم كل واحد منهما ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق فيها ذاتها لفت وتكثرت بالانقسام بمادة هناك انتهى
وفيه تصريح بان الواحد بالنوع لا يستند الى علل مختلفة بالنوع وهو خلاف ما ذكر المقدم من انتفاء العكس فى الوحدة النوعية اقول ان المعلول اه هذا وان كفى فى دفع
الزام المجيب كما ذكرنا سابقا لكن لا يتم فى اثبات المدعى فللسائل ان يقول المراد ثم بالاحتياج مجرد الاستناد المصحح للفاء فلا يلزم من الاحتياج بهذا المعنى الى احد ما
بعينه ان لا يمكن وجوده بدونه حتى ينافى استغناءه عنه وان اراد ثم بالاحتياج ما بغير فيه علم امكان وجوده بدون المحتاج اليه فلا نسلم ان العلة بعين احتياج المعلول الى
نفسها وقت وجودها بل المعلول باق على ما يقتضيه ذاته من الاحتياج الى علة ما فالفاعل يوجده من غير ان يجعله محتاجا الى خصوصيته ذاتها كما مر فى مثال الفقر والتحقيق
ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يمكن وجوده بدونه لكن تعيين خصوص ليس ناشيا من امكان المعلول بل من خصوصيته اذ كل امر لا يقبل التاثير الا من علة مخصوصة بينهما
مناسبة مخصوصة حتى لو فرض اشتراك علة امور فى تلك المناسبة كانت العلة احدها لا العلل الاخر وحينئذ كل منها واضح يظهر انه لا يجوز تعدد العلة المستقلة اصلا
وكانا قد فصلنا بعض الكلام فى ذلك سابقا ثم اثر تبيان اى انه لو قيل فى اثبات المدعى
لو تعدد العلة المستقلة لزم تحصيل الحاصل لكفى فى اثبات المطلوب فلم يتوجه تلك المناقشات

وذلك

وذلك لانه لا معنى لتحصيل الحاصل الا تحصيل شئ لو لم يتعلق به ذلك التحصيل لكان حاصلا بدونه ان يحصل امر لا يكون حاصلا وقت ذلك التحصيل والقيد الاخير لاخراج
تعدد العلل على سبيل التعاقب والتبادل وذلك لانه على هذا التقدير ولعلهم لم يلتفتوا
اليه لان بطلان تحصيل الحاصل فى مرتبة توارد العلتين المستقلتين بل لكل واحد لا يكون
بينهما فرق فلا يتمشى الاستدلال به عليه فلا بعض التنبيه عليه فتامل قوله واما انهما
من المعقولات الثانية تقريره على ما علم من كلام الشارح فى نظائرها ان المعقولات
الثانية ما يعرض الموجود الذهنى فما لا يكون وصفا للموجود الذهنى لا يكون منها و
الوجود ونظائره كالعلية والمعلولية ليستا وصفا للموجود الذهنى فان الموجود
فى الخارج ليس هو الماهية الموجودة فى الذهن بل الماهية من حيث هى وكذا الموصوف
بعلية الموجود الخارجى مثلا ليس هو الماهية الموجودة فى الذهن بل الماهية الموجودة فى
الخارج ان اخذ فى العلية اقتضاء وجود المعلول بالفعل وان اخذ بمعنى كونه بحيث
لو وجد لاستتبع المعلول فالموصوف بها هو الماهية من حيث هى فلذلك حكم الشارح
بانه ليس الوجود من المعقولات الثانية وكانه حسب انه يجب ان يكون الوجود الذهنى
قيدا للموصوف بالمعقولات الثانية حتى يكون موصوفها الماهية مع قيد الوجود الذهنى
مناط العروض على ما سبق تفصيله ولا شك ان الماهية بعين الوجود بحسب الخارج فلا يكون
عارضا لها بحسب الخارج وانما يميزانه فى الذهن فقط على الوجه الذى سبق فيكون عارضا
ذهنيا بقى الكلام فى العلية والمعلولية استتباع وجود شئ فى الخارج وجود الخر فيه

المعقولات الثانية

على تقدير كونه ... بالحصول ...

موضوعها ... بحسب وجودها فى الخارج ... بحسب هذا الوجود عارضا لها

بالفعل ومقابله فهما من اللواحق الخارجية كيف ولا اتصاف بهما بعد الوجود الخارجي
اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد شيئا وما لم يوجد في الخارج لم يتصف بان وجوده عن شيء
فان اريد بهما كونه بحيث لو وجد في الخارج لاستتبع المعلول ومقابله فلا ريب في
عدم كونهما من اللواحق الخارجية نعم عسى ان يكون من اللواحق المهية التي لا اختصاص
لها بالذهن والخارج وان قيد تقييدا لا يتحقق في الموجود الخارجي مثل ان يوجد في العلية
كونه بحيث يحتمل وجود المعلول بوجودها وعدمه بعدمها وفي المعلولية ما يلائم
هذا المعنى ولهذا يفهم كانا من اللواحق الذهنية والامر في مثل ذلك هين ويحتمل ان
المص قد تسامح في بعض المواضع فذكر المعقولات الثانية في مقابلة اللواحق الخارجية
لانه ربما يجعل الشيء من المعقولات الثانية ومحط الفائدة فيه علم كونه من العوارض
الخارجية كما فيما نحن فيه من تتبع قوله ولا يحتاج الى على تقدير الاستدلال والتنبيه
لئلا ينافي ما ذهب اليه من البداهة قوله لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة
ان اراد ان استلزام المعلول المعين للعلة المعينة كليا بناء على جواز تعدد علل الشيء
الواحد على سبيل البدل فعلى تقدير التسليم غير نافع في هذا المقام لجواز ان يكون
بعض المعقولات بخصوصه يستلزم علة معينة وان اراد انه لا شيء من المعلولات
المعينة يستلزم علة معينة فمم والسند ظ قوله اقول فيه بحث لانه يرد ان يكون آه
من البين انه لا يمكن ان يكون الشيء الواحد الى آخر فنسبتان متنافيتان وان علتا
بجهتين ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين وان استندا الى علتين مختلفتين

حاصلتين فاختلاف الجهة التي هي منشأ النسبتين كما صرح به لا يدفع المحذور بل لا بد
من اختلاف في احد الطرفين وح يظهر اندفاع النقد فافهم قوله ان اراد به الاتفاق
في الدليل المرضي آه لنا ان نختار قسما ثالثا وهو ان المراد به نفس المعلولية فكما انه كل
واحد منهما لنفسه وصوح اذ المعلولية نسبة لا يتصور الا بين اثنين ولا يجري ذلك التقرير
الا فيما الذي نبه عليه الامام اذ تصريح قوله العلة متقدمة على المعلول الغاية لقوله لا
العلة علة المعلول وكذا قوله لو كان الشيء علة لعلته لكان علة لعلته التي هي علة له
وهو لغو كما لا يخفى قوله وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة الخ فيه بحث لانه ان اراد
بالمعنى المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء نفس الترتب الذي هو مدلول الفاء فانه المصحح
لترتبه وعطفه عليه بالفاء فلا يصح قوله وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة له
محتاجا اليه ومفتقرا اليه ومتوقفا عليه ولا قوله وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومحتاجا
ومفتقرا ومتوقفا بل هو بالنسبة الى العلة التقدم وبالنسبة الى المعلول التأخر وان
اراد به القدر المشترك بين العلية والمعلولية لم يصح قوله بالنسبة الى العلة كونه
متقدما وبالنسبة الى المعلول كونه متأخرا فان التقدم والتأخر مغايران للعلية والمعلولية
لها كيف والغرض من هذا الكلام اثبات الامر الزائد الذي هو الترتب على وجه يندفع الشبهة
الناشية من الاغماء ولا يتم مدار النقض على ان التالي الذي يدعى بطلانه هو تقدم الشيء
على نفسه او علية الشيء لنفسه لا تقدم الشيء على ما هو علته حتى يتوجه تعيين المتنازع فيه كما ذكره المح
في الحاشية لانا نقول فيلزم ح اثبات الامر المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء انه لا دخل

له في المطلب كيف يتأتى لو كان شيء علة لعلية لزم كونه علة لنفسه ولا مدخل لاثبات المعنى
المقتضي للمنافاة في اثبات هذه الملازمة اصلا حتى يتوجه ايراده لاثباتها قوله لان العلة القريبة
لا يوجد بدون العلة البعيدة الخ اي لا يوجد بدون تاثير العلة البعيدة واذا لم يوجد
بدونهما لم يكن كافية في تحقق المعلول بحسب الواقع وان فرض كفايتها على تقدير وجودها
بدونهما فلا يقدح في كون المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء بحسب الواقع فلا يصلح
سند المنع قوله اقول من يجوز ذهاب سلسلة الخ انما يرد على ما قررنا في توجيه كلام المتن
واما على تقريرنا فلا يرد عليه لان ذلك موقوف على مقدمة هي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه
لم يجب وجوده وهو ممنوع وبعد تمهيدها نقول لو ترتب سلسلة الممكنات الى غير النهاية
لم يمتنع عدم تلك السلسلة باسرها لان امتناع عدمها اما بامر ليس لذاتها فلا استلزام
عدمها عدم الواجب لذاته وهو ظاهر ولا لاستلزامه عدم الواجب بالغير لان الواجب بالغير
ممتنع الحصول على ذلك الفرض لان كل واحد من احادها يمكن انتفاؤه وجميع السلسلة اذ
انتفاء جميعها غير ممتنع بالغير وما لم يمتنع جميع انحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن
عدم الجميع لم يجب وجوده والسر في ذلك ان الممتنع بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير
وجود علته ولا على البت فاذا فقد انتفاء مع علته ولم ينته سلسلة العلية الى الواجب
بالذات لم يلزم قبح اصلا ولا يخفى انطباق عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان قوله لكن
الواجب بالغير ممتنع ايضا معناه انه على هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير ايضا لان كل واحد
منها ممكن العدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده وانما المستحيل على هذا

التقدير

التقدير عدم كل منها مع وجود علته لا مطلقا فتامل قوله ولنجيب عن الاول الخ لما كان
قول المعترض لا نم لزوم تساويهما فان ذلك انما يكون للتناهي وقد يكون لعدم التناهي ايضا
محتملا لان يكون غرضه انه على هذا التقدير ليسا متساويين ولا متفاوتين بناء على انهما
توهم انهما من خواص الكم المتناهي وان يكون غرضه انهما مع كونهما متفاوتين يقع كل من احادهما
بازاء واحد من الاخرى تعرض لابطال كلا الوجهين بدعوى الضرورة في الاخير لانه لا
وفي عدم امكان بقاء الاحاد ثانيا قوله فان التفاوت يلزمهما الانقطاع اي على تقدير تطبيق
الاحاد بالاحاد فلا يرد ان هذه الدعوى تلغي المقدمات التي يبتنى في اثبات التناهي قوله
اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد لا يخفى ان التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل
بل يكون ملاحظتها على الاجمال بان نفرض كل جزء بازاء جزء ولو توقف على الملاحظة للاحاد
بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتب ايضا لانه لا يتم على تقدير الترتب والوجود يكون
الاحاد والمقدر بعضها بازاء بعض في الخارج مع قطع النظر عن تطبيق العقل لانا نقول ان معنى
وقوع بعضها بازاء بعض في الخارج ان كان المراد ان بعضها منسوب الى بعض بحسب الترتب
في الخارج فبدون ذلك لا يتحقق الفرق اذ الكلام في انه بدون ذلك الترتب يتحقق التطبيق العقلي
ونفس هذا الترتب ليس انطباقا عقليا حتى يصح ان يقال ان الانطباق هنا حاصل في
الخارج وان كان المراد ان بعضها ينطبق على البعض في الخارج فليس كذلك كيف ولا انطباق
امر يفرضه العقل بين كل منها وبين ما يتقدم عليه وهو ظاهر والحق انه يتم على تقدير عدم الترتب
لا يلزم انقطاع السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق فيما بين

مع التفاوت في

تلك الآحاد شيء من الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء ثم كما في السلسلتان فيما بقي من الآحاد
فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة وتفصيله ان السلسلتين المفروضتين لا شك في
ازدياد احديهما على الاخرى من الطرف المتناهي فاذا طبقناهما في صورة الترتيب ينتقل الزيادة
من تلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة ليست في الاوساط لانا نفرض كل
من الآحاد بازاء ما سابقها بمرتبة مثلا فلا يبقى في البين زيادة لاحديهما على الاخرى لاقتضاء
النظام فلو لم يكن من الطرف المتناهي لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها الا انا اذا رتبنا
الآحاد فيجوز ان ينتقل الزيادة الى الاوساط اذ ليس لها نظام متسق حتى يلزم انتقالها ثانيا
الى الطرف كما في الصورة الاولى فاعرفه فانه دقيق وانظر في سلك نظائره من خواص هذا
التطبيق وانا على تقدير عدم الاجتماع في الاعتداد لا يتم وسنزيده لك تقريرا في اثبات
حدوث العالم ان شاء الله تعالى قوله اقول وقوع كل واحد آه فيه نظر اذ للخصم ان يمنع امكان
وقوع كل واحد من آحاد الناقصة بازاء واحد من آحاد التامة ويسنده بان ذلك
الوقوع ان كان في الذهن فيتوقف على وجودها فيه مفصلة وان كان في الخارج فيتوقف
على الترتيب فلا يجدي القدح في السند بل لا بد من اثبات المقدمة الممنوعة وما ذكره الخصم
من جواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى لا يستلزم اعترافه بامكان
وقوع كل منهما بازاء واحد من الاخرى لان مراده الجواز العقلي الذي هو الاحتمال فانه يريد
دفع جريان الدليل في هذه الصورة بمنع بعض مقدماته فهو مانع يكفيه احتمال الاتفاق
ولا يكفي احتمال في اجزاء الدليل بل انما يتم بان يثبت الامكان الذاتي فيه لو كانت الامور الغير

المتناهية

المتناهية الغير المترتبة ممكنا لامكن وقوع كل واحد من احدى السلسلتين بازاء واحد من
الاخرى لكن فلا يتم الى اخر الدليل والخصم يمنع الملازمة ثم لو سلم الملازمة فلا يتم الدليل
لما اسلفنا من انه يكون زيادة الكل على الجزء في الاوساط فلا يظهر الخلف كما قررنا سابقا
به قوله والا يلزم ان ينطبق معلول من تلك الخ هذه الملازمة غير بينة وانما يلزم لو لم يقع ذلك
في كل قطعة متناهية منهما وما قيل كيف لا يزيد سلسلة العلل بواحدة من تلك الجهة مع سلسلة
المعلولات قد زادت في هذه الجهة بواحد هو المعلول الاخير الذي اخذ في السلسلة
الاولى لانه لم يجتمع فيه الصفتان معا فلو لم تزد سلسلة العلل بواحدة في ذلك الطرف لم
يكن المتضائفان متساويين في العدد فيكون هناك معلولية بلا علية تقابلها ومحض
تحكم بالضرورة لا يجدي في دفع الايراد عن هذا الدليل اذ ليس فيه اثبات للمقدمة الممنوعة
بل هو ترك لهذا الدليل وتمسك ببرهان التضايف الذي يأتي بعد ذلك والذي يمكن
ان يقال في توجيه هذا الدليل ان العقل يحكم بان كل جملة يكون فيها عليات ومعلوليات
بهذا الوجه لا بد لها من علة خارجة حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية
اذ العلل والمعلولات المتطابقة على هذا الوجه محتاجة الى الخارج ستعلم اذ لو لم يحتج الى
خارج كانت هي بعينها عللا ومعلولات وفات السبق الذي هو مقتضى العلية وهذا
الحكم بديهي بالنسبة الى العقول المجردة فان العقل اذا لاحظ اجمالا ان هذه السلسلة
سلسلة يكون في كل علة علياتها ومعلولياتها وليس شيء من تلك العليات مكافية للمعلوليات
التي انطبقت عليها ان يجزم بانتقاضها الى علية مكافية والشبهة انما تنشأ من طلب التفصيل

المتحد

في الحكم الكلي الذي يجزم به العقل اجمالا ونظير ذلك ما قيل ان العقل يحكم بان تمييز الجهل
يتقدم على الموجود من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره ثم يثبت به ان الشي لا يوجد نفسه
وكذا المهية لا يكون لوجودها وكذا ما يقولون في البرهان السلمي ان كل جملة من الابعاد
المتزايدة يجتمع في بعد واحد فلو امكن جملة من الابعاد غير متناهية لامكن اجتماعها
في بعد واحد فلزم ان يكون البعد المشتمل على ما لا يتناهى محصورا بين الحاصرين فان قيل
جار في ما ذكرناه ونظائره التي لا يكاد ينضبط ما نقله الشيخ في الشفاء هذا البرهان
هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له
علة ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل
الغير المتناهية معلولة وعلة اذ كل واحد من آحادها الا وهو معلول وعلة اي ثم انا انها
علة فلانها علة الممكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات
والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان
كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة العلل المتناهية وسطا فيكون وسطا بلا طرف
وهو قبيح هذا كلامه ويرد عليه ان كلا من آحاد تلك السلسلة وسط بالقياس الى طرفيها
واحدا من تلك الآحاد وكذا كل قطعة متناهية اخذت منها وليس كل الآحاد باسرها
وسطا لان حكم الكل الافرادي قد يخالف حكم الكل المجموعي فما هو وسط طرفا اعني كل واحد
كل قطعة متناهية وما لا طرف له فليس بوسط اعني السلسلة الغير المتناهية التي هي الآحاد
باسرها وهذه الشبهة نظير ما يرد على اكثر البراهين ويندفع بمثل ما ذكرنا هناك وهو ههنا

ان بقي

الافرادي

ان بقي العقل يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية
وغير المتناهية وحكم الفرادي وان جاز ان يخالف حكم الكل المجموعي لكن قد يجزم العقل
بعلم المخالفة في بعض المواد وهذه المادة منها فلو وجدت السلسلة الغير المتناهية
التي كل واحد منها علة ومعلول كان المجموع وسطا من غير طرف والشبهة انما نشأت
من وضع وجود السلسلة المفروضة وتجويز وجودها اذ ربما لم يجزم العقل بان
مجموع الاوساط اوساط بناء على ان وجود السلسلة المفروضة نافي تلك المقدمة
واما اذا عرضت تلك المقدمة على العقل السليم من دون التفصيل فيحكم بها كما يحكم في
النظائر التي مرت وما نشأ ان في بداهة الحكم الكلي ولا ينفع فيه جلية الحال الا تبرك الجدال
وتقصر الهمة على درك الكمال ومساعدة التوفيق من ولي الافضال قوله فلا اقل من ان
يوجد ذلك الخارج الخ فان قلت يجوز ان يكون الخارج سببا للكل واحدا من اجزاء
السلسلة بواسطة الجملة السابقة على ذلك ويكون ترتب الآحاد باعتبار الشرطية
ولا اليه لا باعتبار الفاعلية فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
ولا انقطاع السلسلة ولا يندفع ذلك بان بقي الكلام في الممكنات المترتبة من حيث الفاعلية
لانه قد يمنع وقوع هذا الترتب في الممكنات الغير المتناهية اذ يجوز ان يكون ترتبها بحسب الخير
كما يكون فاعل كل منها امرا واحدا فشرط الآحاد السابقة في آثارها كالامر الثابت حاصل الكل
ان فاعل الممكن اما الواجب وهو المط او الممكن فيتم نقل الكلام اليه حتى يلغى الى شي وفي
الآخر ويعلم هذا لا يتوجه الايراد اصلا اذ الكلام على تقدير ترتبها باعتبار الفاعلية قوله

وان وجدت لم تتخلف المعلول الخ اذا فسر العلة المستقلة بما يكون وحده مؤثرا في
جميع اجزاء المعلول وان توقف تأثيره على حصول شرط لم يمتنع تخلف المعلول عنها فح يمكن
تخيلها هذا الشق وهو ان المراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء ومن ههنا يعلم انه
لو اريد الفاعل الحقيقي لم يتجه عليه ما ذكر فان الفاعل الحقيقي بالنسبة الى المركب
الذي جميع اجزائه ممكن انما هو فاعل جميع اجزائه واطلاق فاعل الكل على فاعل بعض الاجزاء
اصطلاح ابتنى على مسامحة على ما علم من كلام الشيخ ولعل مراده من الفاعل المستقل هذا
المعنى فيندفع المعارضة المذكورة نعم يتجه على المنع بان يقال لم لا يجوز ان المركب الذي جميع اجزائه
ممكن يجب ان يكون له علة يكون هي بعينها مؤثرة في كل واحد من اجزائه بل انما يجب ان يكون لكل
واحد من اجزائه علة مؤثرة فيه وربما كان مجموع علل الاجزاء علة المجموع ولا يكون علة بعينها
مؤثرة في كل جزء وح فنقول علة مجموع الآحاد ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية ترى
فسوق الكلام قوله وعلى اصل الدليل منع آخر الخ لا يخفى على من له ادنى مسكة انه كما ان الممكن
الواحد يحتاج الى علة واحدة كذلك الممكنات الكثيرة يحتاج الى علل متكثرة وان كل واحد
من الآحاد مغاير للسلسلة باسرها كيف والسلسلة باسرها كثيرة ومتعددة ودخل
فيها كل واحد من الآحاد وليس كل واحد من الآحاد كذلك فالجملة مفتقرة الى علة هي مجموع
علل الآحاد وهو غير علة كل واحد منها كما ان الجملة غير كل واحد فذلك بين لا سترة به نعم
يرد ان مجموع علل الآحاد وهو بعينه ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية فان السلسلة
المبتدأة مما قبله بلا وسط علة للمعلول الاخير والسلسلة المبتدأة مما قبله واحد فوا

ذلك المركب

بواحد هو علة

علة لما فوق المعلول الاخير وهكذا لجميع تلك السلاسل التي يشتمل عليها السلسلة المبتدأة
مما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل تلك الآحاد قوله فلكم انها ممكن مجرد عبارة الخ انت
تعلم انه كما ان الممكن يفتقر الى علة كذلك يفتقر المعلولات الى علل فح يصح الترديد في ان
علل تلك الممكنات هي بعينها نفس الممكنات المعلولة او داخلة فيها او خارجة عنها وكان
الشارح توهم ان ذلك الترديد مبني على كون السلسلة ممكنا واحدا وليس كذلك وكذا في
كلام الفاضل الذي اعترض عليه بما يتوهم ذلك قوله وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود
كل منها كلام خال عن التحصيل بل ههنا كلام خال عن التحصيل لان مغايرة الجميع لكل واحد
واحد من اجلى البديهيات كما سبق قوله فحقه ان يكون مقدما على قوله وكان الخ لان المراد
بالمؤثر في قوله لان المؤثر في المجموع هو المؤثر المستقل على ما سبق ابطال اثبات كونه جزءا
معينا قوله فالاولى ان يعني بالجملة التي بقدر عدة الخ هذه المنفصلة ممنوعة بل الجملة التي بقدر
عدة الالوف منتشرة في جميع السلسلة فانا اذا اخذنا جزءا من اجزاء السلسلة وتركنا
تسعمائة وتسعة وتسعين جزءا ثم اخذنا جزءا آخر وتركنا مثله وهكذا الى غير النهاية يكون
هذه الجملة من الآحاد بقدر عدة الالوف ولا يلزم من مجرد ما ذكر وقوع هذه الجملة في احد
الطرفين فان قيل تطبيق عدة الالوف على الآحاد لعلها انتقال الزيادة الى جانب اللاتناهي
كان مرجعها الى برهان التطبيق بعينه فتامل قوله وليس المراد بها ههنا العلية والمعلولية
مطلقا بل الفاعلية الخ اي الفاعلية الموجبة لا مطلق الفاعلية وانت خبير بان فيما
كلام المص يقتضي ان مقصوده مما ذكره من قوله فالفاعل مبدأ التأثير الى ههنا بيان

بمجموع

يتوهم

احكام العلة الفاعلية وان جرى بعضها في غير العلة الفاعلية بحكم جريان الدليل فتدبّر
قوله وبتكافؤ النسبتين الخ الظاهر ان مقصود المص ان نسبتي العلية والمعلولية متكافئتان
في حالتي الوجود والعدم معا بمعنى ان كل ما هو علة للشيء فوجوده علة لوجود المعلول
فوجوده معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها وح يبقى العلية والمعلولية على
اطلاقهما لا على عمومهما فان ذلك لا يستلزم ان يكون الحال في خصوصيات العليات
كذلك فلا يرد علينا ما اورده الشارح على التوجيهين وقول المص بعد ذلك والفاعل في
الطرفين واحد بيان لكون العلة الفاعلية موجودة فاعلة لوجود المعلول ومعدومة
فاعلة لعدمه دفعا لتوهم من يزعم ان العدم ليس اثرا للفاعل وانه مستغن عن الفاعل
لانه مستمر من الازل ويقطع الفاعل استمراره بالايجاد فلا يكون الا بقى وجود المقتضى علة
لوجود المعلول وعدمه ليس علة لعدمه لانا نقول كما ان وجوده السابق علة لوجوده
كذلك عدم وجوده السابق علة لعدمه قوله اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي
الخ لا يخفى انه بعد تسليم ان علم العلة الفاعلية علة فاعلية لعلم المعلول يلزم في
هذه الصورة ان يكون علم الواجب تعالى عن ذلك علة لامر وجودي وكون عدمه امرا
محالا لا ينافي عليته فان علم العقل معلول لعدمه وعدمه علة له لكن لما كان العلة
ممتنعا لذاته كان المعلول ممتنعا بالغير فلو كان الواجب علة لامر عدمي لكان علمه علة
لامر وجودي والتالي باطل فالمقدم مثله لا يقال عدم صحة هذا انه يستلزم محالا وهو عليته
لامر وجودي لانا نقول الملزوم هيهنا هو ما فرضناه من كون الواجب علة لامر عدمي فانه

على التوجيهين

قد ثبت

قد ثبت انه يستلزم كون عدمه علة لامر وجودي وهذا اللازم صحيح سواء كان ذلك العلم
محالا او لا فالمفروض المذكور صح فافهم قوله مردود بانه يجوز ان لا يكون للملكة علة الخ
من البين ان الامكان علة الاحتياج والاحتياج نسبة تقتضي محتاجا اليه فلكل ممكن
محتاج اليه سواء وجد او لم يوجد اصلا لانه ان كان موجودا يلزم تحقق المحتاج اليه وان
لم يكن موجودا فلا فلكل ممكن علة بحسب نفس الامر ممتنعا كانت تلك العلة او ممكنا موجودا
او معدوما فالملكة المذكورة يكون معلولة لامر موجود لكونها امرا وجوديا فيكون
عدم ذلك الوجودي علة لعدمها والمفروض كون امر وجودي آخر ايضا علة لعدمها
فيجتمع علتان مستقلتان فلو كان الوجودي علة لامر عدمي لزم اجتماع العلتين على
معلول واحد هو ذلك الامر العدمي وبطلان الملازمة ظاهرة مما ذكرنا ولا يتوجه المنع
الذي ذكره الشارح ثم يبقى الكلام هيهنا في بطلان التالي بناء على ان تعاقب العلل
المستقلة على سبيل البدل غير ممتنع فاذا فرض كون الواجب علة للملكة وعدم الواجب
ممتنع فلا يجتمع مع ذلك الامر الوجودي الذي فرض علة للعدمي فلا يلزم التوارد على
سبيل الاجتماع حتى يكون محالا وعلى تقدير كون علة الملكة امرا ممكنا يجوز ان يجتمع مع الوجودي
الذي هو علة للعدمي ويندفع بانه على تقدير تحقق الامر المفروض علة للامر العدمي لا يخ
اما ان يوجد الامر الوجودي الذي هو علة الملكة اولا وعلى الاول يلزم اجتماع النقيضين
وعلى الثاني اجتماع علتين مستقلتين لا يقال انه لا يلزم اجتماع النقيضين على التقدير
الاول لجواز ان يتخلف احدهما العقدان شرط لانا نقول التردد في العلتين المجتمعتين

بشرايط التأثير فانا نقول على تقدير تحقق الوجودي المفروض علة للامر العدمي جميع
شرايط التأثير انما ان يوجد الوجودي الذي هو علة الملكة مع جميع شرايط التأثير
اولا وفوق الكلام الى آخر فتفكر قوله لجواز ان يكون وجوده الخ انت خبير بانه لا يكون
العلة الفاعلية لتلك الملكة موجودة بشرايط التأثير فيكون علة العدم انتفاء الفاعل
من حيث انه فاعل بالفعل وان كان ذاته موجودا ولا شك ان مراد من يقول بهذا التوجيه
ان انتفاء الفاعل هاهنا الموجب علة لانتفاء المعلول هذا ولما استدل على هذا المطلب بانا
نعلم قطعا ان انتفاء علة الملكة كاف في عدمها سواء وجد الامر الوجودي الذي فرض
كونه مؤثرا في عدمها او لم يوجد والا لزم وجود المعلول مع انتفاء علته هف واذا
لم يختلف حال الشيء وجودا وعدما بوجود آخر وعدمه لم يكن علة قطعا لم يتجه هذه
الاشكالات قوله ويرد على الثاني القابلية اما عبارة عن كون الشيء متهيئا للقبول الاولي
وذلك اذا اريد بها الاستعداد وعبارة عن كون الشيء جائز الاتصاف بالاثر وذلك
اذا اريد بها الامكان الذاتي واذا اعتبر معها تحقق شرائطها وارتفاع الموانع عنها
لا يقتضي حصول الاثر بالفعل بل جوازه واستحقاقه وكذا اذا اعتبر معها شرايط
التأثير وارتفاع الموانع عنه ما لم ينضم اليه التأثير بالفعل فعلم ان القابل من حيث
انه متصف بالفعل بالقابلية لا يجب به وجود المقبول بل يصير متهيئا له او يمكن الاتصاف
به بخلاف الفاعل من حيث انه متصف بالتأثير بالفعل فانحل الشبهة وكان منشأها
عدم الفرق بين القابلية وبين القبول بالفعل بمعنى الاتصاف فان المتحقق هو المعلول

المقبول

لاقابلية

الوجوب

لا قابلية فتامل قوله فامكان الوجود والانتفاء معا ليسا من جهة واحدة الخ القابلية و
الفاعلية امران مختلفان لا اختلاف لوازمهما فلا يكونان من جهة واحدة فلا تتم الا
من جهتين سابقتين عليهما وبه يتم المط قوله وفيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم اه الظاهر ان مراد
المص انه ليس ماهية مقتضية لعلية شخص آخر مطلقا بحيث يكون الخصوص مستندا
الى الخصوص ويكون مقتضى الماهية ان يكون علة لشخص مع كل فرد منها علة لشخص آخر
يناسب خصوصه فيلزم لا تناهي اشخاصها كما ذكره بل الماهية وليس مراده كون ماهية مقتضية
لعلية شخص معين حتى يرد ما ذكره الشارح من ان اللازم ح كون كل فرد علة لذلك الشخص
المعين لا عدم تناهي الاشخاص فان ذلك مما لا يذهب الوهم اليه كيف وح يلزم ان يكون
ذلك الشخص المعلول علة لنفسه قوله وفيه نظر لان معنى العلة الذاتية الخ انت خبير
بان مفاد كلام المص نفي كون شخص من العنصريات علة لشخص آخر بسبب ماهيته فقد
نسب العلية والمعلولية الى الشخص وجعل الماهية منشأ لتلك العلية وح يظهر معنى احتياج
المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد قوله ويرد على دليله الخ يمكن ان يوجه مراد المص انه
ليس الشخص من العناصر بماهيتها المشتركة بينه وبين سائر الافراد علة لشخص آخر وهذا
الحكم يعم التأثيرات الجنسية والنوعية ولا يتوقف على تساوي اشخاص العناصر في الماهية
النوعية فتدبر قوله لان التصور الكلي فسبب الخ فيه نظر لانه صرح هاهنا في التحصيل بان
المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يحتاج حصوله من اي كلي وح يتوقف
المنافاة في توقف الفعل على التصور الجزئي مطلقا فان قيل قد قيد المص الفعل بالقصد

تصدق

عنا وليس فى افعالنا انا لا نسلم ان نوعه منحصر بل لا يرد النقض قلنا على تقدير التسليم انا نجوز
صدور هذا الشئ من تصور نوعه المنحصر فيه فلم لا يجوز ان يصدر عن مبادى كل منحصر
فيه كما قيل فى علم الواجب بالجزئيات لان كلا منها معلوم لله تعالى بوجه كلى منحصر فى ذلك
الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر فى فرد والعرض المنحصر فيه حتى جوز تم صدور الفعل
عن تصور الامر الاول دون الثانى لا بد لذلك من بيان واعلم انهم اثبتوا فى الفلك قوة
شاعرة جسمانية ليحصل لها الادراك الجزئى الذى هو مبدا الحركة الشخصية متمسكين
ان الراى الكلى لا ينبعث عنه شوق جزئى ويرد عليه النقض المذكور وما قيل فى الجواب من
ان النفس مع الارادة الكلية متوافرة العلة التامة لما لم ينضم اليها امر غيرها يستحيل
ان يقتضى امرا غير قار والا لزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل هو دليل آخر قوله
ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان الخ لم يعرف الشوق الذى هو مقسم الشهوة و
الغضب يحكم بان الشهوة مقصورة فى الدواء البشع وقال الاستاد المحقق قدس سره
فى اوايل حواشى شرح التجريد ان الشهوة ميل جبلى غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذا
النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهى الانسان ما لا يريده بل يكره
كالملذات المحرمة عند الزاهد المتقى ويريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند
المريض بالملذات لو ارادة المعاصى مما يواخذ عليها دون شهوتها وكذا الحال فى الطاعات
الشاقة يواخذ عليها دون النفرة انتهى وكلام الشارح مبنى على هذا التفسير واعلم ان
مغايرة الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف بان يشتد الشوق فيصير

لجاما

لجاما فقد صرح بذلك بهمنيار وفى هذا المقام بحث نفيس حررناه فى شرح الهياكل فليرجع
اليه قوله فالقول بان مبادى الافعال الاختيارية الخ لا يخفى ان مثل ذلك انما يلايم المقامات
الخطابية دون المباحث الحكمية على ان دعوى الاغلبية فى حيز المنع فانا لو سلمنا ان الارادة
الميل الاختيارى كما يقتضيه مقابلته للشوق المفسر بالميل الجبلى الغير المقدور فنقول ان شيئا
من الميل المذكور لا يكون اختياريا فانه اذا حصل للقادر التصور بالغاية وكانت تلك
الغاية امرا مرضيا ومتيقنا انه لا بد ان يكون عنه مانع يترتب عليه الميل التام المؤدى الى الفعل
من غير اختيار كيف ولو كان الميل المسمى بالارادة اختياريا لاحتاج الى ارادة اخرى
ثم لا يقال الفعل الاختيارى قد يترتب على الشوق دون الارادة على ما ذكره الشارح ثم
القول بان مباديها ارادة مبنيا على الغالب لانا نقول على فرض التسليم يحتاج الارادة الى
شوق ونحن نعلم بالوجدان انه لا يتخلف فينا الشوق الى الحالة المسماة بالارادة
بل لا نتصور الارادة حال الفعل اصلا بل انما نشتاق الى الفعل المتصور المصدق بغايته
كما يشهد به الوجدان وان اريد بها الميل التابع للروية فيكون وصفه بالاختيارى
باعتبار ان مبداه وهو الروية اختيارية ويجب عليه ان الافعال الصادرة عن الحيوانات
العجم باسرها خالية عن هذا الميل لفقد الروية فيها وان الافعال الاختيارية الانسانية قد
يخلو عنه كما اعترف به بل نقول الافعال التابعة للشوق الغريزى اكثرها خالية عن المصلحة
العقلية والشرعية ثم ان الافعال التابعة للعقل اكثرها ما خالف مقتضى الشوق الغريزى
فهى تابعة للارادة بدونه فاكثر الافعال الاختيارية مترتبة على الشوق بدون الارادة

اختيارا

على هذا التفسير او بالعكس فبادبيها فى الاغلب تلتزم لا ابعته كما ذكره لا يتم بتفسير الشارح
الارادة بما فسره السيد قدس سره ولعل الارادة عنده هو الاجماع الذى يلى الفعل سوا
ترتب على التقدير ام لا والشوق بحاله مفسر بما ذكره الشارح فيظهر ان الغالب ترتب الفعل
عليهما لا ان الارادة لازمة فى كل فعل اختيارى والشوق موجود فى اكثرها بنا على ان
الافعال التابعة للشوق الغريزى اكثر من الافعال المخالفة لها لانا نقول هذه الاكثرية
ممنوعة فان الافعال العادية والشرعية اكثرها مخالف لمقتضى الشوق الغريزى
والافعال التى هى مقتضى الشوق الغريزى ايضا اكثرها يسلك على مجرى يقتضى كلفة
تخالف مقتضى الشوق كالاكل والشرب وغيرهما فانهما فى الاغلب يراعى فيهما الرسوم
العادية والشرعية المخالفة لمقتضى الشوق الغريزى كما يشهد به الاستقراء وبالجملة
لا يثبت كون الافعال التى هى مشوقة بحسب الغريزة اكثر مما ليست بمشوقة قوله بيان ذلك
ان المتحرك على مسافة آه فيه بحث اذ لا توقف للارادة الكلية على تخيل المسافة بل يكفى فيها
التعقل وقطع المسافة لا يتوقف على ادراك كل المسافة لا على سبيل التعقل ولا على سبيل
التخيل لجواز ان يدرك كل جزء منها فيقطعه ثم جزء آخر وهكذا ولهذا الاخير وجه
دفع اذ لا يكون فى كل تصور تصور لذلك الجزء المتصور تمام المسافة المتصورة وبذلك
يحصل الغرض من هذا الكلام وهو ان الثابت تصور المسافة والارادة المتعلقة بها
ثم ينبعث منه التصورات المتعلقة بجزء جزء والارادة الجزئية التابعة لها قوله ثم التالى
كان دفعه فيتجه آه فى هذا الترديد خلل لان المراد بالدفعة ان كان معيتها بالذات فالمنع

فيه بحث لانه ان اراد ان الافعال الاختيارية اذا قيدت
بكون احدهما الآخر التى تابعة على التفسير واكثرها
ترتب على الشوق الغريزى لا الاخرى لا يسلم لان التابع ترتب
على الفعل والشرع لا اكثرها افعال الف مقتضى الشوق
الغريزى لا ان اكثر افعالنا المرتبة على الشوق يبعد الارادة
التابعة للتعبير او على الارادة بعد الشوق الغريزى
السيد قدس سره

لا يحتمل

لا يحتمل لان الكلام فى العلل وان كان المراد معيتها بالزمان فلا نسلم بل بينه وبين الشق
الثانى اذ تلك المعية لا تنافى على التقدير الثانى ايضا مع نهوله عن الحدود الواقعة
الخ لا يخفى على من له ادنى تجربة ان المتحرك بالاختيار يدرك اجزاء المسافة شيئا فشيئا و
لذلك اذا غشيته الظلمة فلم يدرك الطريق وقف عن السير وكما ان الحركة مستمرة على سبيل
التدريج كذلك الادراك مستمر على هذا النهج واستمرار تصور المسافة على هذا النهج
لا يستلزم ادراك الحدود المفروضة فيها اذ الحركة الواحدة المتصلة تستدعى ادراكا واحدا
مستمرا على التدريج نعم اذا تعددت الحركات كما فى الخطوط المتغايرة كان هناك تصورات
متعددة متباينات متعددة لكن لما صارت تلك التصورات ملكة للنفس يحصل عنها
بسهولة من غير تعمل فربما اشتبه الامر فتوهم انه لم يدركها او يبنى ذلك على انها من البين ان الادراك
شئ واحد او ادراك شئ آخر وانحفاظ ذلك الادراك شئ آخر قوله فيكون منها التخيل
المسافة بالسرعة الحركات جزئيات لا امر لغير القار لا تقتضيه الامر القار لانصرام
غير قار كما سبق والحركة المتوسطة وان كانت امرا قارا مستمرا من مبدأ المسافة الى منتهاها
لكن يلزمها تبدل النسبة الى الحدود المفروضة فى المسافة على سبيل التعاقب فهى وان
كانت قارة بحسب الذات فهى غير قارة بحسب العارض فيعود الكلام فى ان العارض الغير
القار لا يمكن استناده الى القار بانفراده بل لابد من انضمام غير قار قال الشيخ فى الهيات الشفا
فى فصل المحرك القريب للسموات ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركتها القريب قوة عقلية
صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل تعيننا فى معرفة هذا المعنى

الفصول المتقدمة وان بحثنا ان الحركة بمعنى تجدد النسب في كل شطر مختص بسبب فانه
لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب
ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة
يتجدد فيه فليتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة فكل حركة تعدم منه فليعدم قرب
وبعد من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يكن يتجدد حركة فان الثابت من جهة ما هو
ثابت لا يكون عنه الا ثابت واما ان كانت عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية
نسبتها الى كل شطر نسبة واحدة فلا يجب ان تتعين بها هذه الحركة دون هذه فانها
ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة
بسبب حركة ما قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجبا للموجود والمعدوم
لا يكون موجبا للموجود وان كان قد يكون الاعدام علة للاعدام وان كان العلية
لامور متجددة فالسؤال في تجددها ثابت وان كان يتجدد طبيعيا لزم الخ الذي قد مناه
وان كان ارادیا يتبدل بحسب تصورات متجددة فهو بشيء الذي نريد ثم اورد
على نفسه انه لم لا يجوز ان يكون الامر المتجددة هو الارادة العقلية المنتقلة اذ يمكن
ان ينتقل العقل انتقالا من معقول الى اخر فيجوز ان يتجدد الحركة بتجدد الارادات
العقلية التابعة للتصورات العقلية المتجددة فاجاب بما حاصله ان الارادة الكلية
وان كانت على سبيل التجدد فهي متعلقة بطبيعة مشتركة ونسبتها الى جميع اجزاء تلك
الحركة على سواء فلا يصدر عنها شيء منها لان العلة لا بد ان يكون لها خصوصية

متجدد النسب

فليتجدد

بالنسبة الى المعلول لا يكون لها مع غيره فاذا انتفى الخصوصية لم يتحقق العلية بين ذلك
بان الحدود المفروضة في الحركة المستديرة متحدة بالنوع فلا تتحقق الارادة العقلية
بخصوص الحركة من احدها الى الاخر اولا ثم عن منافسة ثم اذا تمهد ذلك فنقول تخيل
المسافة باسرها اجمالا غير متجددة لا يكفي في صدور الحركة المستلزمة لتجدد النسب كل
بين المبدأ والمنتهى الا ان يتبع مراده تخيل المسافة اجمالا على وجه التجدد كما يتخيل الخط المتصل
من النقطة الثانية كذلك ويكون المراد بالاجمال عدم تخيل قطعة قطعة بصورة
مفروضة بل ان يكون هناك حركة نفسانية في تخيل المسافة بالاسر فيتخيل تلك المسافة
على سبيل التدريج وح يكون كلما تحققنا احتجنا الى ما اسلفناه لكن بقي الكلام في
استناد تلك الحركة التخيلية اذ لا يمكن ان يستند الى امر ثابت لما مر فيلزم استنادها
الى متجدد اخر وهكذا فيلزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحركات المترتبة
في العلية اذ لا يمكن استناد شيء من تلك السلاسل الى الحركة الدورية وما يتبعها لان
لاستلزامها الدور وقد اجاب عنه المص في شرح الاشارات بان الارادة الجزئية كما كان سببا
لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية فتحقق تتصل
الارادة في النفس والحركات في الجسم وتتم دفعة لان الارادة يكون في حد ما من المسافة
ما لم يحصل لم يجب تحرك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال الحدوث
الارادة في الحد الذي يريده لان الارادة الايجابية لا يتعلق بالموجود بل كان في حد اخر قبله
وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تلك الحركة

مفروضة

في الحد الذي يريد من يوجد الارادة لا مراجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة
التي هي الفاعل ومع وصوله الى الحد الذي يريد ينتفي تلك الارادة ويتجدد غيرها
فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل
ارادة سببا لوصول يتأخر عنها فيستمر الارادات والحركات استمرار شيء غير قار بل
على سبيل تقدم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاخر بل هو شرط لما يتم به العلة
بانضيافه الى ما انتهى كلامه اقول فيه بحث اما اولا فلان قوله الارادة لا يجاده تتعلق
بالموجود تم لجواز ان يكون تقدم الارادة على وجوده تقدما ذاتيا لا زمانيا كما في
ارادة الواجب تعالى للقديم على مذهبهم وليس في قوله فاذن تأخر كونه في الحد الثاني مع
ذلك لان كون الجسم لا يمكن ان يكون في زمان واحد في مكانين لا يستلزم عدم اجتماع
ارادة الحصول في مكان مع ذلك الحصول لجواز ان يكون ارادة الحصول في كل مكان
مقارنا له بالزمان متقدما عليه بالذات وانت خبير بانه لا يحتاج في الجواب الى دعوى
امتناع الاجتماع بل يكفيه جواز التقدم وانه لا يحتاج في تقدم الارادة على الكون في
الحد المراد الى هذه المقدمة بل يكفي ان يقال ان الكون فيه انما يكون بالحركة فلا يكون حال
الارادة فيه ولا يخفى ان هذا لا يدل على عدم بقاء الارادة حال الوصول ولا يتوقف
المطلع عليه واما ثانيا فلان حاصل الجواب ان كل قطعة سابقة من الحركة معدة للقطعة
اللاحقة من الارادة وكذلك كل قطعة سابقة من الارادة معدة للقطعة اللاحقة
من الحركة وهكذا الى ما لا نهاية له من الطرفين وح يكون السلسلتان متعاكستين في

ينفي د

العلية

العلية والمعلولية فلا يتحقق الاحتياج الى امر متجدد خارج عنهما فلا يكون احدهما
علة للاخرى ولا معلولا لها على الاطلاق بل يكون عليتهما ومعلوليتهما بحسب اجزائهما
المفروضة واذا جاز ذلك امكن ان يتحقق كل سابق من الحركة علة معدة للاحق منهما الى
غير النهاية من الطرفين من غير استناد الى متجدد خارج وهو مستلزم بان الحركة الارادية دائم
لا بد من استنادها الى الارادة ثم الارادة الكلية لا يكون كما تقرر فلا بد من ارادة جزئية
مستمرة على سبيل التعاقب ثم تصرم الاجزاء المفروضة في الارادات لا يمكن استنادها
الى نفسهما بعين ما ذكره فان قلت يشكل امر الحركات التي لها بداية كحركتنا الارادية
والحركات الطبيعية والقسرية اذ الجزء الاول منها لا يكون مسبوقا بجزء متجدد من
السلسلتين المفروضتين في الارادة والحركات قلت الحركة وان كانت متناهية من
المبدأ ليس لها جزء اول فانها منقسمة الى غير النهاية فالحال في الحركات الارادية
المبتدأة كذلك فيستند كل جزء منها الى جزء من الارادة سابقة عليه وذلك الجزء
من الارادة يستند الى جزء من الحركة سابقة عليه فان الساكن في مكان مثلا يتصور
اولا مكانا آخر ويعتقد في الكون فيه فائدة كلقاء صديق مثلا فيريد الكون فيه
فيتخيل المسافة التي بينهما تخيلا تدريجيا يصحبه ارادة متجددة تدريجية فيستمر
الارادة في الحركات فكل جزء من الحركة موجودا ومفروض مستند الى جزء موجود او
مفروض من الارادة سابقة عليه وكذا كل جزء من الارادة مستند الى جزء من الحركة
سابق عليه واما الحركات الطبيعية والقسرية فيتجدد بسبب تجدد مراتب الميل كما سبق

نفسهما د

الارادات د

لكن د

عن الشيخ اذ كلما قطع المتحرك جزءا من المسافة يتجدد له مرتبة من الميل اما اقوى من المرتبة
السابقة او اضعف منها فان الميل الطبيعي يشتد بحسب القرب من الحيز الطبيعي والميل
القسري يشتد شيئا فشيئا الى ان يبلغ غايته ثم يأخذ في النقص الى ان يفنى فكل جزء من
الحركة يستند الى جزء من الميل فاذا وصل الجسم الى الحد الذي هو نهاية ذلك الجزء من
الحركة انتهى ذلك الجزء من الميل ويتجدد ميل آخر اشد منه اولا او اضعف الى ان ينقطع
تجدد الميل فينقطع الحركة ويمكن ان يقال ان الحركات المبتداة مرتبة بالحركات الفلكية
التي لا بداية لها فكن على بصيرة في هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله الظاهر ان هذا
العطف الخ مفهوم هذا العطف هو توقف صدق التاثير على التناهي لا توقف نفس التاثير
ومن البين ان التاثير اعم من التاثير المتناهي وصدق العام الذاتي على الشيء بتوسط
صدق الخاص كما تقرر في موضعه والتاثير المطلق ذاتي بالنسبة الى التاثير المتناهي
اذ المراد بهما مفهوماهما والمطلق ذاتي بالنسبة الى المقيد ولعل المصنف اقحم لفظ الصدق في
هذا المعنى ولما كان الظاهر ان يقول يشترط في التاثير بدون لفظ الصدق قوله واعترض
عليه بانا لا نسلم الخ هذا الايراد انما يتوجه لو كان معنى اللاتناهي في الشدة مجرد عدم
امكان قطع تلك المسافة في زمان اقل وليس كذلك بل معناه على قياس اللاتناهي في
المدة والعدة انه لا يتصور الزيادة عليه من الجانب الذي هو غير متناه وح لا يتوجه الايراد
اذ يمتنع بلوغ الصغر الى حد لا يمكن فرض ما هو اصغر منه واعلم انه ابطل بهذا في تحصيل
اللاتناهي في الشدة بوجه آخر وهو ان تلك الحركة ان كانت لها نهاية في الشدة فيجب

لايكون

لا يكون وراءها شدة وكل نهاية هو متناه فيكون تلك الحركة متناهية وان لم يكن لها نهاية
في الشدة كان وراء شدة اخرى فلا يكون غير متناهية الشدة اقول قد اخذ ذلك من
النجاة ومحصله انه لا معنى للاتناهي في الشدة بخلاف المدة والعدة اذ فيهما لا يلزم الانتهاء
على تقدير انه لا يكون وراء مدة اخرى وعدة اخرى فان انتفاء المرتبة الزائدة فيهما
كاف في اللاتناهي انه لا يمكن الزيادة على الغير المتناهي المتسق النظام في الجانب الذي هو
فيه غير متناه بخلاف الشدة فان انتفاء الزيادة عليها يستلزم كونها نهاية الشدة
فتأمل قوله هي الجواهر المفارقة لعله اراد بالجواهر المفارقة ما يعم العقول ونفوسها المجردة
فان مذهبهم ان النفوس المجردة الفلكية بانها تحركها بواسطة القوة الجسمانية المنطبعة
فيها للتشبه بالعقول المفارقة قوله وقد بان لما جاء انتفاء القوة الخ لا يخفى ان النقض
الاجمالي يعرى ذلك البرهان من اثبات هذه الملازمة ليتم النقض ودونه خرط القتاد اذ
ربما يجري كلا يجري في التوسط لجواز ان يكون كل القوة الجسمانية واسطة في التاثير بجزئها
لا يكون كذلك بخلاف القوة المؤثرة فانها سارية في الجسم ذي القوة فيكون الجزء قوة
من جنس قوة الكل كما ذكره الشيخ في الشفاء ثم اورد على نفسه انه يجوز ان يكون القوة الغير
المتناهية انما يوجد بجملة الجسم فاذا قسم الجملة بطلت فلم يوجد من تلك القوى في شيء
الجزء فلم يقو الجزء على شيء مما يقوى الكل عليه كما يوجد من القوى في الاجسام المركبة بعد
المزاج ولا يكون موجودة الشيء من الاركان لقوة متزجت عنه وكما ان المحركين للسفينة لا يقوى
واحد منهم البتة واجاب بان الامر ليس على ما قررت اذ القوة وان كانت للجسم بحال الاجتماع

لجزئه ومحال العز لجره فانها مع ذلك يكون سارية في جملته والا لكانت قوة لبعض الجملة
دون الكل واذ كانت سارية في الجملة كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط اذن في حال
المزاج حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية في الكل وانما لا يحملها في حال الانفراد
وليس يجب ان يكون اذا فرضنا الجسم بعضا للجسم الى ان ناخذ ذلك البعض بشرط قطعه
ولنا نشرح حتى يكون لقائل ان يقول ان البعض المبان لا يحمل شيئا من القوة بل يمكننا ان
نعين بعضا منه وهو بحال الشيوع حال ما يحمله من ذلك البعض من القوة التي فيه
وحدها اليعرف المفروغ عنه على سبيل التقدير فالمحركون للسفينة فان الواحد منهم
وان لم يمكنه ان يحرك كل السفينة يمكنه ان يحرك ما اصغر منه لا محالة ويلزم ما قلناه قوله
قوله والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل في حيز المنع وهو ظ ونقول فان الواحد
منهم وان لم يمكنه تحريك السفينة يمكنه اصغر منه غير نافع في غرضنا لان الذي نقول ان
جزء القوة القسرية يقوى على تحريك بعض الجسم المقصود الى غير النهاية وكما يلزم منه وان
الجزء والكل في التاثير اذ الكل يحرك الكل والجزء الجزء وانما خصصنا بالقسرية اذ لا تفاوت
في القوة الطبيعية بين تحريك الجزء والكل فان العظم والصغر في الجسم البسيط الذي لا
عائق فيه عن الحركة لا يوجب تفاوتا في التحريك الطبيعي فاذا حرك الكل يحرك الجزء فيلزم المساواة
بخلاف القسرية فان المعاوق في الكل اكثر في الجزء وهذا الاخير قد تعرض له الشيخ في
آخر البحث وقال الجواب عنه ان يتذكر ما اشترطناه من حيث اعتبار ذلك على حسب
قضية شرطية متصلة تقديرية لا بحسب الوجود واشار بذلك الى ما قال في تقرير البرهان

[نسخه: لجزئه]

انا لسنا نحتاج الى اعتبار وجود هذه المناسبات بالفعل بل نقول ان ما تقرر منا من
وجوب هذا الحكم فهو منا على نحو التقديرات التي يفعلها المهندس سوف نقول ان هذه
القوة بحيث لو كانت الامور توجد على نحو كان طباعها يوجب كذا وكذا ولو كانت قوة
غير متناهية في جسم متناه لكانت بحيث لو كانت الامور توجد لكان طباعها يوجب كذا
وكذا وذلك وجب لها ان يكون ما ننتهي ومحصله ان البرهان لا يتوقف على وجود ما ذكرنا
من تحريك جزء القوة كل انه محصله ان القوة الجسمانية يلزمها ان يكون تحريكها في نسبة الى
تحريك جزئها المفروض شبيهة بنسبة الجزء المفروض الى الكل وما هو كذلك فتحريكه
متناه وقد سلك مثل هذه الطريقة في ابطال الخلا المستقل عنه فتامل في هذا المقام
فانه من مزال الاقدام قوله فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيهما الخ من البين ان الزيادة من جانب
لا يستلزم التناهي من الجانب الآخر في الاستدلال بالتجزي الا انه يادو في الجانب المستقبل الى
الاعتداد نعم اذا استمسك في ابطاله بالتطبيق يظهر انتقال الزيادة الى الجانب الماضي
اجابوا عنه بان ليس لها وجود وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون منع الجريان التطبيق
بناء على انه لا يجري الا في الموجودة معا وقد يرد عليه ان التطبيق العقلي لا يتوقف على الوجود
الخارجي الثاني ان يكون منعا لتخلف المدعى في مادة النقض بان يقال مقتضى برهان
التطبيق لا يوجد الامور المترتبة الغير المتناهية وهو متحقق في الحوادث الغير المتناهية
فانها غير موجودة فلا يرد عليه النقض بها وح يبقى النظر في ان مقتضى البرهان عدم
وجودها مجتمعة او عدم وجودها مطلقا ولو على سبيل التعاقب ومنها انفصل الكلام

[نسخه: انما نقلك]
[نسخه: الحركة المفروضة]
[نسخه: الاوهام]

بعد ذلك ان شاء الله العزيز فيظهر انه لا حاجة لهم الى نفي الزيادة مطلقا في الامور الغير
الموجودة في الخارج كما هو مما يمكن التراسم فيه الزيادة في الخارج يتوقف على الوجود في
الخارج ولا يتوقف البرهان على ذلك بل على مطلق الزيادة ولا يمكن انكاره قوله ولو سلم
انها يوصف بالزيادة والنقصان الخ يمكن ان يقال ان مساواة الجزء والكل في الحركات
من مبدأ واحد الى ما لا نهاية له من طرف الاستقبال الخ فكذا نسلم انهما في الحركات الى حد
مفروض مما لا بداية له من جانب الماضي فانا نقول لا نسلم ان يقوى الجزء على مثل ما يقوى
عليه الكل من الحركة المنتهية الى هذا الحد وعلى بعضه وفسوق الكلام الى آخره فان قلت
تساويهما في هذا التحريك ويكون ما زاد الكل على الجزء من جانب المنتهي كما ذكره قلت قوة
الكل ضعف النصف مثلا فيجب ان يكون تحريك الكل ضعف تحريك النصف وعلى هذا
التقدير لا يكون كذلك لان الزيادة من جانب المتناهي بقدر متناه فلا يصير الحركات
الماضية الغير المتناهية بسبب انضمام هذه الزيادة ضعف الحركات الماضية فقط وقس
عليه حال غير النصف من الاجزاء وفيه نظر لجواز ان يكون قوة الكل على التحريكات الغير
المتناهية من الطرفين وقوة النصف على التحريكات الغير المتناهي من طرف واحد بحيث يكون
نصفا للغير المتناهي من الطرفين اذ لا برهان على ان الغير المتناهي من الطرفين لا نصف له
وقد ذهب عليك انه لا يجري هذا المنع في غير النصف من الاجزاء فتأمل ثم ذكر الشيخ في
الشفاء ههنا اصولا منها ان هذا البرهان ربما يجري في الآثار التي يجب وقوعها في
الزمان واما الآثار الذي يمكن وقوعها في الآن والزمان فلا يجري فيه هذا البرهان اذ يمكن

اذ يمكن ان يقال ان تأثير الكل في آن وتأثير الجزء في زمان ومنها ان ذلك في قوة مؤثرة
في مبدأ معين في كثرة متوالية من مبدأ محدود يحاذي المدة واما كثرة تختلط من اشياء
مختلفة في مراتب مختلفة فهي لا مرتبة كل فيها [?] ولا يمكن استعمال هذا البرهان بعينه
فيها وذلك لانه لا يلزم ان العدة المعدودة التي في المستقبل اذا كانت انقص من عدة
اخرى يكون متناهية فيجوز ان يكون في المستقبل امور غير متناهية بعضها انقص عن
بعض كحركات لا نهاية لها هي اسرع وحركات لا نهاية لها هي ابطأ فان دورات الاسرع
لا محالة اكثر من دورات الابطأ وكذلك العشرات الغير المتناهية اكثر من الوحدات
الغير المتناهية واقل من المآت والالوف الغير المتناهية واما في الزمان المتصل من
الآن فلا يجوز ان يكون زمان معتبر من الآن اقل من غير المتناهي المبتدأ من الآن الا
متناهيا ولكنه اذا كان ما يقوى على كثرات مختلطة غير متناهية كل ترتيب منها واحد
فقد يقوى على ترتيب واحد منها مبتدأ من حد معينة وآن معين فاذا كان الجسم لا
يقوى على ترتيب واحد غير متناه فكذلك لا يقوى على خلط من ترتيب مختلطة واما
انها لا يقوى على ترتيب غير متناه فذلك يبين لما قلناه واما اذا كان كل كثرة منها غير
منتظمة في ترتيب واحد ويكون الكثرة بحسب الحد الاول ترتيب فيها فلا يتبين لهما من
هذا العلم انتهاء قوله فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الخ تفصيله انه اذا فرض تحريك
الجسم الاصغر حركة غير متناهية اسرع من حركة الاكبر في القوة القسرية وابطأ منها
في القوة الطبيعية لا يلزم الخلف وهو مساواة الجزء الكل في التحريك لانهما وان استويا في

الزمان فانهما مختلفان بالسرعة والبطؤ فلا يلزم انتفاء التفاوت بالكلية وهو المحتاج
لانتفاء التفاوت في المدة فقط هذا ولو تم ما ذكره الشيخ من انه لا يحتاج في هذا
البرهان الى وجود هذه الاحد بل يكفي فيه التقدير كما سبق تقريره اندفع ذلك ونظايره
فليتامل قوله ولجيب بان التفاوت بالسرعة والبطؤ لا يختار ان زمانهما لا يحدد
التفاوت في العدد واقع ولا يلزم من ذلك تناهيهما بحسب المدة والعدة اصلا بل يجوز
ان يكون كل منهما غير متناه بحسب المدة والعدة كما في دورات الفلك الاعظم وفلك
الثوابت فانهما غير متناهيين في العدة والمدة مع التفاوت بينهما في العدة قوله بطلان
كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه انت خبير بانه اذا كانت المدة غير متناهية وفرض وقوع
دورة واحدة مثلا يكون امثال تلك القطعة في المدة الغير المتناهية غير متناهية فيقع
في كل سنة في هذا المثال دورة فيكون العدة ايضا غير متناهية اذ لو انتهى الى حد
لا يقع فيه الحركة لم يكن غير متناه بحسب المدة ايضا قوله وهو المحل المتقوم بنفسه اي لا
بذلك الحال كما وقع في عبارة كثيرة من المحققين فلا يرد النقض بالاعراض القائمة بالبا
بناء على تقومها بالصورة لا بنفسها كيف ولو لم يحمل على ذلك يخرج جميع الاعراض ضرورة
قيامها بالممكن المتقوم بعلية واما ما يتوهم من ان المقصود بالموضوع هيهنا المحل
المشخص للحال فيه وادعى ان العرض الحال في عرض آخر يتشخص بموضوع ذلك العرض
لا به ولذلك حكم بالمباشرة بين الموضوع والعرض ففيه انه لا دلالة في المقصد على
كون الموضوع من جملة المشخصات في المسائل التي يترتب عليها امتناع انتقال الاعراض و

بحث الجواهر والاعراض

الدعوى التي نسبت اليه من نفي مدخلية العرض في تشخص العرض القائم به وما لا انتقال له
في كلامه اصلا ويبعد من مثله ان يتكلم بمثلها بل الفطرة السليمة تشهد بفسادها
ويلزم منها ان لا يتم الدليل على امتناع انتقال العرض القائم بعرض من معروضه الى
عرض آخر ثم يحمل ذلك العروض واما حكم المقصد بالمباشرة بين الموضوع والعرض فمستند
الى الاعتبار في الموضوع عدم قيامه بالغير وفيه انه هو مراد الشارح بقوله المتقوم بنفسه
نعم فلا وجه للنقض ويتنظم الحكم المذكور كما لا يخفى وسيجيء لهذا زيادة تفصيل قوله اي
الاختصاص الناعت ههنا شك وهو انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصح حمل
النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه ظاهر بناء على ان العرض مثل السواد لا يحمل على الجسم
مواطاة وان اريد به ما يصح حمله عليه بواسطة ذو وفي ونحوه عليه لاختصاص الحال بعبارة
بل المعروض بعارضه فانه قد اعترف على ما هو الحق الذي به ان العرض هو مثل الاسود كما يعلم
من كلام القدماء انظر واما على عرف الجمهور فبان يقال المراد به ان يكون المختص هو السبب
القريب لاتصاف الآخر به بان يكون هو بذاته وصفا للآخر كالسواد فانه السبب
القريب لكون الجسم اسود فانه بذاته وصف الجسم بخلاف المال فانه صريح العقل شاهد
بانه ليس بذاته صفة المالك بل صفة المالك بالذات انما هي الاضافة التي له الى المال
اعني التملك والمال سبب لتلك الاضافة وهي الوصف بالحقيقة وهذا الاختصاص
لا يتحقق لانها الحصول في الاجزاء على وجه الشيوع بحيث انه لا يكون له جزء متميز عنه
في الوضع كما في باطن الوتد الكائن في الحائط فلا يكفي في ذلك بل لا بد ان يكون له نعته تبعيته

وان كان فيه نظر

خاصة فالحاصل ان نصوّر الاختصاص الذي للنعت بالنسبة الى المنعوت بلي يتميّز حتى
به عن غيره وذلك يكفي في المقصود فان العقل يحيل الاوصاف اختصاصا خاصا
بموصوفاتها لا يثبتها لغيرها ويفرق بالبديهة بين ذلك الاختصاص والانحا
الاخر من الاختصاصات هذا وامّا تفسير الحلول بالكون في آخر لا كجزء منه ولا يصح
انتقاله منه فهو تفسير للفظ بحسب المعاني التي يطلق عليها اللفظ حتى يزول التوهم
الذي ينشأ من اشتراك الاسم فيتوقى معنى واحد بعينه عليه بالمثال كما ذكره الشيخ ولا
تنبيه ابتداء على نفس المعنى فلا يلائم الثاني فههنا لا ترى اذا علم العرض بانه لا يصح انتقاله
كان قولنا الاعراض لا يجوز انتقالها بمنزلة قولنا ما لا يصح انتقاله لا يصح انتقاله فلم
يكن من المسائل والمقصود فيستدل عليه بكون الموضوع من جملة المشخّصات فتأمل قوله
ومعناه مهية اذا وجدت كانت لا في موضوع اه هذا اذا اعتبر في المهية الكلية ظ
لكن يخرج الجواهر الشخصية ظاهرا فان لم يعتبر فيها الكلية فخروج الواجب من حيث ان
المتبادر من هذه العبارة مغايرة المهية للوجود ولعل هذا اسلم وكان في كلام الشارح
ايماء الى الوجهين فتأمل قوله وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة
قيل الحزازة انما يكون اذا كان المراد بالمقارن هو المقارن للمادة كما حسبه الشارح
وامّا اذا حمل على المقارن بجوهر آخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى
الآخر والمقارن ما لا يكون كذلك فلا حزازة اذ كل واحد من الهيولى والصورة
والجسم مقارن لجوهر آخر بهذا المعنى دون العقل والنفس ح ينبغي ان يراد بالمقا

في الفعل

في الفعل ما يكون فعله مقارنا بجوهر مفارق بالمعنى المذكور فاقول هذا مع انه تعسّف كلّه
للكلام على ما لا يفهم منه اذ المقارن بحسب اللغة اعمّ من المعنى الذي ذكره ولم يثبت الاصطلاح
على هذا المعنى لان المقارن والمفارق اذا اطلق في عرف الفن انما يتبادر منه مقارن
المادة ومفارقها دون المعنى الذي ذكره ولا قرينة على ذلك المعنى على انه يشتمل على خلل
اخر وهو ان المفارقة بحسب الذات والمقارنة بحسب الفعل ليستا مقيسين الى شيء
واحد فان المفارقة ذاتا بالقياس الى جوهر يكون الاشارة الى كل واحد من ذلك الجوهر
المفارق عين الاشارة الى الآخر والمقارنة فعلا ليس بالقياس الى ذلك الجوهر ضرورة
ان النفس ليست مقارنة في فعلها بجوهر يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر
بل بالقياس الى جوهر يكون مقارنا بجوهر آخر بالمعنى المذكور فيختل الكلام عن الانتظام
بفوت المقابلة بين الاقسام لان المقارن فعلا بالمعنى المذكور يصدق على المفارق
ذاتا وفعلا على تفسيره المتقدم الا ان يريد بالمفارق بالذات المفارق عن جوهر يكون
الاشارة اليه عين الاشارة اليه وبالمفارق فعلا المفارق عن جوهر مقارن بجوهر آخر
بهذه الحيثية كما استدركنا ثانيا فيصير المعنى انها مفارقة عن جوهر متحيز بعرف الاشارة
ذاتا وعن جوهر مقارن بجوهر متحيز بعرف الاشارة ذاتا وغير مفارقة عن جوهر مقارن
بجوهر آخر متحيز بعرف الاشارة فعلا وهو النفس ومقارن بجوهر متحيز بعرف الاشارة
الى آخر التقسيم وح يكون المقارنة في الفعل منسوبا الى المقارن الذي هو آخر الاقسام فيبقى
الحزازة الثانية مع عدم دلالة اللفظ على المقصود ولعمري يحمل الحزازتين المذكورتين مع حمل اللفظ

عن الجوهر مقارن بجوهر متحيز

على المعنى المتبادر الى الفهم اعذب كثيرا لمعنا للدقة التسليم ما ذكره هذا القايل الا انه اذا
حمل المقارن على ما يقارن وجوده لوجود المادة فيشمل نفس المادة ضرورة ان وجود
الشي في زمان وجوده ومثله ليس ببعيد جدا وايضا ادراج المادة في مقارنة المادة
على سبيل التغليب ليس ببعيد ونظر هذا انا نجعل النوع داخلا في الذاتي وقد ادخل
في الماهية ولا فساد في استعمال لفظ المادة قبل ان يخرج من التقسيم اعتمادا على
ما يعلم عن قريب وبالجملة الحمل عليه هذا القايل مع احتوايه على مثل هذه الحزازة لا يعلم اصلا
من اللفظ ثم اقول لو لا المحافظة على المعنى المتبادر امكن ان يفسر المفارق بما لا وضع له
المقارن بما له وضع بل يراد المقارن للوضع والمفارق عنه فيندفع الحزازة بالكلية لكن يبعد
ان يقال ان المقارن لما اشتهر وتوهم في عرف الفن في مقابلة المفارق كان مثل الانفس المادة
اضطر للحاق ان لم يفعل لعنة قوله اما ان يتركب منهما اي من الحال والمحل وهو الجسم الخ
يرد عليه مجموع الهيولى والصورة النوعية فانه داخل في المركب من الحال والمحل على انا
سيجيء برأ الشيء وليس بجسم وان قيل بحلول الصورة في الصورة الجسمية عاد النقض الى
مجموع الصورتين والجواب عنه باعتبار الوحدة في المقسم فان هذا التقسيم الى الجنس
الجواهر او ما هو في مرتبتها ومجموع الصورتين ليس له وحدة حقيقية بل وحدته بمحض
الاعتبار بخلاف الهيولى والصورة الجسمية فانهما ماهية جنسية لها وحدة حقيقية و
كذا مجموع الهيولى والصورة النوعية فان الماهية المتحدة بالوحدة الحقيقية هو مجموع الهيولى
والصورة الجسمية ثم مجموع الهيولى والصورتين فان الاول طبيعة جنسية والثاني

طبيعة

بمجموع
طبيعة نوعية ولما كان هنهنا التقسيم الى الاجسام او ما هو في مرتبتها لم يتجه النقض
الهيولى والصورتين النوعية والجسمية قوله لكن الامام لا بد من ذلك النزاع الخ لا يبقى
هذا لا يرد على تقسيم المص لانه قسم مقارن المادة الى الاقسام الثلاثة فعلى تقدير تقسيم
يكون الجسم هو المقارن للمادة الذي يتركب من الحال والمحل والمركب المذكور في النقض
خارج عن المقسم لانا نقول المادة على ان يخرج من تقسيمه هو الجوهر الذي يحل جوهر آخر
فالمركب المذكور داخل فيما يقارن المادة على مقتضى كلامه قوله فانه لا استبعاد في وجود
جوهر الخ قيل الحصر استقرائي لاحتمال قسم آخر لا يقدح فيه فلا يرد الاشكال فاقول لا بد
في الحصر الاستقرائي من ان يغلب على الظن انتفاء قسم آخر وان لم يتيقن وذلك في ما
النزاع منتف كما لا يخفى على من له سكة فلذا صرح الامام بذلك حيث قال لا استبعاد
في وجود الخ فكلامه متجه على دعوى الحصر الاستقرائي ايضا لان حاصله ان خلاف الدعوى
ليس بمستبعد فلا يكون دعوى ظنه فضلا عن ان يكون تيقنه والشبهة انما نشات
من عدم الملاحظة قوله واما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة الخ لا يخفى انه يدخل
الجوهر الغير الجسماني الحال في جوهر آخر كذلك المقوم له في الصورة وان لم يدخل المحل في
الهيولى قوله ثم اورد تقسيما آخر الخ لا يرد ذلك نقضا على التقسيم الذي اورده الشيخ في
الشفاء وهو ان الجوهر اما ان يكون جسما او غير جسم وغير الجسم اما ان يكون جزء الجسم او لا
بل يكون مفارقا للاجسام فان كان جزء الجسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته
وان كان مفارقا ليس جزء الجسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك ويسمى نفسا

او يكون مفرقا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا قوله او جزء منه منصوب عطفا على قوله
او مدبرا وفي بعض النسخ مرفوع عطفا على النفس وهو غير جيد لان جزء النفس لا يدخل
في المدبر فلو ادخل جزء النفس بل جزء العقل ايضا في العقل بقيل انا ان يكون مدبرا او جزء من
النفس او لا فهو العقل سواء كان جزء النفس او العقل ثم يبطل ثم هذا الجزء ينحصر في المحل
او الجزء الحال داخل في الصورة وخارج عن المقسم فهو لا يكون حالا وكذا الحال في جزء
العقل قوله لما قرر من ان المحل المستغني عن الحال هذا قرينة جلية على ما ذكرنا سابقا
من ان المراد بالمتقوم بنفسه المستغني عن الحال لكن قوله بعد ذلك في بيان المباينة بين
الموضوع والعرض ان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه
بعين المعنى الثاني الذي ذكرناه اولا اعني القائم بنفسه كما وعدنا هناك وقع يظهر في
كلام الشارح اضطراب لان المراد من قوله في تعريف الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه لما
هو المحل المستغني عن الحال كما يدل عليه كلامه ههنا لم يكن بينه وبين العرض مباينة
وان كان هو المحل الذي لا يتقوم بغيره كما يشعر به كلامه في بيان المباينة لم يصح قوله ههنا
لما قرر من ان المستغني عن الحال كان هذا تم تماما ما قرر اذ العرض الذي كان عرض آخر داخل في
هذا الخارج عن ذلك وكذا ان كان المراد بما يستغني عن الحال والمحل معا لم يمكن الاعتذار
عنه بان ليس معنى قوله لما قرر من ان المحل المستغني عن الحال انه تمام المراد من التعريف الذي
قرر بل انه جزء منه ولا يخفى بعده وان فسر المتقوم بنفسه ان كان بمعنى القيام بنفسه الذي هو
سلب الحلول بمعنى الحلول اعني حلول العرض في محله لم يلزم منه نفي الاحتياج الى كل الحال فيه

فان

وان كان بمعنى استغنائه في التقوم عن غيره لم يختص بالاستغناء عن الحال والمحل فلزم
خروج الاعراض مطلقا والحاصل انه ليس للمتقوم بنفسه معنى يستلزم سلب الاحتياج
الى كل الحال والمحل فقط لا بحسب الاصطلاح ولا بحسب اللغة فيرجح تعيين هذا المعنى الى
مجرد العناية من غير قرينة فيرجح بورود النقض بالاعراض الحالة في المادة اللهم الا ان يعني
به الاستغناء عن المحل مطلقا وعن تلك الحال الذي هو موضوع بالنسبة اليه ولعله قال
الموضوع هو المحل المتقوم بما حل فيه المستغني عن محل يتقوم به ظهر عموم المحل بالنسبة اليه
ومباينة العرض من تكلف ثم يلزم من المباينة بين الموضوع والعرض ان لا يكون شيء
التعريف
الشريعة قائما بالموضوع فيخرج عن تعريف العرض اللهم الا ان يبقى الحلول الملحوظ في
اعم قائما بالذات او بالواسطة وعلى هذا يكون المحل افراد لكثير الموضوع والمادة والعرض
الذي يحل فيه عرض آخر قوله بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن هذا كلام مشهور بين القوم
قيل فيه نظر لان علم النفس بذاته علم حضوري والصورة العلمية في العلم الحضوري هي بعينها
الصورة العينية فالحاضر عند النفس هو بالذات هويتها المخصوصة لا بحسب وجه من وجوهها
كيف لا وعلم النفس بالمدبر للبدن وبالشيء بهذا الوجه علم حصولي لا حضوري فان قيل الحاضر
بذاته هو النفس الشخصية والمدرك بالوجه هو مطلق النفس قلت اذا كان الجزئيات مدركة
بذواتها من غير كسب كان نوعها ايضا بديهيا اذ لا حاجة في تعقل كنه النوع الا الى حذف
المشخصات كما ذكره في بداهة كنه الكيفيات المحسوسة كالالوان وغيرها الا ان يقال
ان يقول بداهة فرد معين لا يقتضي بداهة النوع انما المقتضي لها بداهة الافراد كلها

يتنبه النفس للشرايط الذاتي والمحقق ههنا بذا اعترف فقط انه كل احد لا يعلم بالعلم الحضوري
الا النفس فتأمل الاولى ان يقال انما يكون الذاتي بين الثبوت اذا تصور النفي والذاتي وكلاهما
بذاتهما لا يعلم ان مفهوم الجوهر تصور بذاته فان ما يعلم بسره عرضي له ولعل يا الصور كنهه
بين الثبوت له قوله فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحتهما لا يخفى انه يرد شك الدليل
على الدليل الاول انه يجوز ان يكون جوهرية بعض الجواهر وعرضية بعض الاعراض بديهيا
ويمكن حمل كلام المص على نفي الايجاب الكلي لينفع ذلك قوله وظاهر انهما ليسا منها انما هي التردد
في كونهما من عوارض الماهية من حيث هي لا في كونهما من عوارض الوجود الخارجي لظهور ان
الوجود الخارجي لا مدخل له في كون الشيء جوهرا وعرضا فتدبر قوله وبما يقرر من انه يلزم
تقوم الجوهر بالعرض الخ لعله اراد التقوم الذهني كما نبه عليه السيد المحقق قدس سره فلا
يرد ذلك قوله يتقوم لذلك الجوهر كما في الشرح على ما هو المشهور وانا نتقوم بعرض
قائم بنفس ذلك الجوهر الخ وكذا تتقوم بعرض قائم بجوهر آخر مباين له وصفا غير داخل
في قوامه كتقوم زيد مثلا بالعرض القائم بعمرو قوله فلا يجوز قيام العرض الواحد الاولى
ان لا يختص بالعرض كما في المتن يشمل الصورة قوله فيلزم ان لا ينفصل اشارة الخ فيه بحث
لانه ان اراد انه يلزم عندنا امتياز بعدم اطلاعنا على بعد الاشياء بينهما فهو غير صحيح وان
اراد انه يلزم ان لا ينفصل في نفس الامر فالملازمة ممنوعة والسند ظاهر قوله بل يلزم ان
يكون الوحدة اثنينية الخ فيه نظر ظاهر لكن النظر الحكمي بامتناع حلول الشخص في محلين
اذا العقل يحكم ببديهته بان العرض القائم بشيء غير العرض القائم لشيء آخر من غير توقف

الى ان

انكاره سفسطة ولو جوز العقل قيام العرض الواحد بمحلين لم يجزم بالمغايرة بينهما بل توقف
الى ان يتبين له عدم قيام غير هذا العرض بمحلين فان قلت ما ذكرتم يقتضي امتناع اجتماع
تصورين او تصديقين في نفس واحدة في زمان واحد لان التصور نوع واحد من العلم
وكذا التصديق وكذا يستلزم ان لا يجتمع النقطتان في خط واحد والخطان في سطح واحد
والسطحان في جسم واحد لتماثلهما قلت لا نم ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات
بل تصور كل مفهوم يغاير تصور مفهوم آخر بحسب النوع وكذا التصديق بكل قضية يغاير
التصديق باخرى بالنوع والذي يرشدك الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر
عن المحل يغاير تصور عمرو والتصديق بقيام زيد مع قطع النظر عن المحل يغاير التصديق
بقعوده وتحقيقه ان زيدا مثلا وان كان تخصصه من التخصصات الا فانه وليس له تحصل
منتظر بحسب الطبيعة والخارج لكن العلم من حيث انه من قبيل المتحصلات الذهنية التي
لم يتحد باعتبار قياسه بالتخصص الاذهان كلي ونوع مغاير في ذاته للعلم بغيره واما النقطات
فانما تتقوم بمحل واحد من حيثيتين مختلفتين فان الخط مثلا من حيث انتهائه مختص
بعين نقطة معينة ومن حيث انتهائه الآخر بعين نقطة اخرى فالموضوع مختلف
بالحيثية فتأمل قوله وايضا لو جاز حصول عرض واحد انه يلزم من كل منهما ان يكون
في واحد في زمان واحد بانا النفس في الاشارة الحسية وهو باطل بديهة ولك
ان تقول هذا انما يلزم من تجويز قيام العرض بمحلين في الوضع اما لو جوز قيامه بمحلين
مجردين وصفا فلا يلزم من تجويزه تجويز كون جسم واحد في مكانين فان قلت حلول

العرض في المحل على حصول الجسم في المكان وزعم انه لا فرق بينهما في هذا كان قياسا فيهما
غير مقبول قوله وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الخ اقول العرض القلم
باحدهما منع الملازمة في قوله والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما قوله يظهر جواب
آخر من قولنا في الحاشية وهو ان يقال يجوز ان يكون صعوبة الانفكاك بعرض قائم بالمجموع
قوله اقول ان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج وتلك الامور المقتضية
لذلك هو علاقة الاختصاص الناعت وهو مشترك اذ لو جوز العقل اتصاف شيء باعتبار ما مر
اعتباري من دون اتصاف اجزائه باجزاء ذلك الامر لجاز عنده اتصاف شيء بامر حقيقي
من غير اتصاف اجزائه باجزائه الا ترى ان الدليل الدال على استلزام انقسام المحل
انقسام الحال يجري في الاعتباريات من غير فرق قوله لكن البديهة تشهد بان تلك
الاطلاقات اه هذا ع وكيف يصح في مثله دعوى البداهة مع ان جمهور المثبتين يدعوا
البداهة في انتفاء الجسم المخروط والحالة هذه ويلزم منه انتفاء النقطة قطعا
ثم اقول اذا قطعنا المخروط بنصفين طولا من راسه الى قاعدته فاما ان يبقى انقسام النقطة
الى نقطتين مع بقائها بالتشخص او بصيرورة النقطة الشخصية اثنين متمايزين محلين
لا سبيل الى الانقسام بل يكون بقاؤها هذه وتلك او بانعدام النقطة وحدوث آخرين والاول
باطل فتعين الثالث سواء قلنا بانعدام الجسم بالتفريق وحدوث آخرين او بقائه
موصوفا بالكثرة بعدما كان موصوفا بالوحدة وانا اذا اخذ قطعة من المخروط من
قاعدته كما فرضه وقلنا بان التفريق ليس اعداما لم يلزم انتفاء النقطة بل يجوز ان يبقى

بينهما

بينهما فانما يلزم ذلك المحل الذي كان واحدا اولا وصار كثيرا بالتفريق سواء جعل محله
القريب المقدار او الجسم فتقرر ان ما استشكل ليس شكلا على شيء من المذهبين قوله
لخ فالشارح تبعا للمصنف بقاء الجسم بعينه بعد التفريق فح لا يلزم انتفاء النقطة
فلا يلزم اشكال فالحجة لا تستشكل اصلا وقس عليه حال المكعب المقطوع قوله هذا
الدليل لا يطرد في عرض اخص نوعه في شخصه وهو امتناع انحصار نوع عرض ما في شخص
قوله اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة اقول العقل السليم يقبض
عن توارد الموصوفات على وصف واحد بالعدد بل انه لا يخط تزايل امر على امر واحد
بالعدد وحكم بحسب الفطرة بان الثابت هو الموصوف الزائل هو الوصف فالحق ان اصل
الدعوى اظهر من هذه البيانات قوله لانا نقول باي طريق عرفتم الخ اقول هذا غير صحيح
لان الثاني ممنوع والمجيب مانع فطلب البينة بالفرق خارج عن قانون التوجيه قوله لانا
نشاهد ان الجسم المتشخص الخ فان قيل ان بعض الاجسام لا يصح عليه الانتقال من الحيز
بالجملة لانا نشاهد انتقال بعض الاجسام مع بقاء تشخصه فلا يتم الكلية قلت المكان انما
عرف بان الآلات من جملتها صحة انتقال الجسم عنه نظرا الى مجرد النسبة المكانية فتأمل
قوله فاذا انتفى ذلك الجزء الذي يحصل منه التشخص اه ان اراد بذلك الجزء الامر الذي هو
المبدأ القريب لعدم الانطباق على كثيرين وهو الذي وصف بان نسبته الى التشخص نسبة
الفصل الى النوع كما هو ظ السياق فسلم انه يلزم من تبدله تبدل التشخص ولكن لا نسلم انه
يلزم من تبدل المحل المعين تبدل ذلك الامر لجواز بقائه بتعاقب الموضوعات فلا يلزم

من انتفاء المحل المعين انتفائه وان زاد سبب في ذلك الامر فلا نسلم انه يلزم من انتفائه
انتفاء ذلك الامر لجواز انتفائه بسبب آخر وهذا اصل المنع قوله وبالجملة فليس هنا الا محض
هو الحركة وآخر هو السرعة والبطؤ يعني انهما انما يحللان الى الحركات وعدم السكنات بمجرد اضافتين
وعلى التقديرين لا وجود لهما في الخارج وانت تعلم انه جاز انتفاء العرض بامر اعتباري
كان في المطلوب اذ لا فرق في انتفاء العقل بين الاعتباريات وغيرها فان جاز انتفاء
الاعراض بوصف اعتباري جاز انتفائها بوصف موجود اذ النسبة التابعية مشتركة
ثم انما يظهر الفرق بناء على مذهب المتكلمين من ان القيام هو التبعية في التحيز قوله لكن
ان التحيز صفة للجوهر قائمة به آه لا يتم انما يتم الدليل اذا كان التحيز موجودا في الخارج وعلم
ممنوع لانا نقول المراد به الاين وهو موجود عندهم قوله والا لزم اشتراط الشيء بنفسه
لا يقال انما يلزم اذا فسروا القيام بتبعية تحيزه لتحيزه واما اذا فسروه بتبعية تحيزه ولذا
قلنا اذ اللازم حينئذ تقدم ذات المحل على تحيز العرض لانا نقول اذا فسروا بذلك انتقض بسبب
الاعراض الى عللها التي هي غير محالها لان تحيزها تابع لذلك العلل مع انها ليست
قائمة بها قوله اذ لا نعني بان يقوم التحيز الخ ضرورة انه لما تحيز امكن لم يتبعه الغير في التحيز
ولا معنى بكونه متحيزا الا قيام التحيز به فتامل قوله الا ان اوصاف الباري تعالى آه
هذا الرأي للقائلين بوجود الصفات الزائدة على الذات قوله يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط
كذلك آه فيه نظر اذ لا يمكن وجود الخطوط المذكورة في الافلاك مثلا بناء على اصول الفلاسفة
مع انهم عرفوا الجسم بهذا التعريف ويمكن الجواب بامكان تحققها فيها نظرا الى موادها

وان امتنع بسبب الصورة النوعية عندهم والامكان الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير
قوله ولعله غير مفيد مع قيد الامكان بل يحصل الخ اي فلم يحصل الشارح معنى الفرض المذكور
هيهنا والتحقيق ان كل امتداد فهو في ذاته صالح لان ينتزع منه شيء دون شيء بمعنى انه
يمكن للعقل ان ينتزع بمعونة المخيلة التي شانها التركيب والتفصيل الى اجزاء مثلا فيتحقق
عند حله بعد ذلك الامتداد بعينها الى اجزاء معينة على الوجه الجزئي فتسمى هذا تقسيما
وهميا واذا حكم بان هذا الامتداد المعين مثلا وكل جزء من اجزائه يقبل التحليل على هذا
الوجه كان تقسيما فرضيا عقليا وهذا حكم صادق يحكم به العقل بمعونة الواهمة في
ان المجردات لا يقبل فرض الانقسام بهذا المعنى لان هذا الحكم منها وهي كاذبة ايضا
العقل هنا ان يخرج ما هو موجود فيه بالقوة الى الفعل في التعقل والتوهم وهيهنا
انما يخترع ما ليس موجود فيه بالقوة اصلا والفرق بينهما ظاهر وانما سمي الاول بالفرض
الانتزاعي والثاني بالفرض الاختراعي لكثرة ما يستعمل الفرض في الاول بلفظ فرض
الانقسام في الجسم وقلما يستعمل الثاني في فلا يتوهم من فرض الانقسام في المجرد بل الثاني
فرض انقسام المجرد وليت شعري ما ذا يقول الشارح في قبول القسمة الذي جعلوه من
خواص الكم بعينه بامكان تحقق الانقسام فيه كالخط مثلا مع ان الكم المتصل بعد
بطلان الانفصال عندهم فلا يمكن تحقق الجزء فيه او بامكان فرض الانقسام على المعنى
الذي فهمه فيلزم اشتراك النقطة وغيرها مع الكم فيه وهذا كما ترى مع انهم عن آخرهم صرحوا
بان النقطة لا يقبل القسمة الفرضية اصلا والخط لا يقبل الانقسام فرضا عرضا

السطح عنها فقد عرفوا الكم المتصل بما يقبل القسمة الفرضية قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء
انه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية لجزءين منهما قوله بقيد
الابعاد يكونها على الحجارة قال في المواقف هذا القيد لبيان تمييز الجسم عن غيره بل لتحقيق
ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك والذي يقبل ابعادا لا على هذا الوجه
انما هو السطح والجوهر لا يتناوله كما لا يخفى ان قوله فان الجوهر الخ دليل على عدم كونه للتمييز لكونه
تحقيق الماهية معا فانه اذا لم يكن الجوهر القابل للابعاد الا كذلك كان العلم به غريزيا كما في
انه لم يحتج الى هذا القيد للاحتراز انما قال الشارح فلا يخرج عن كلية كما لا يخفى قوله لا
للاحتراز الخ يمكن ان يبقى التقييد للاحتراز عن السطح الجوهري الذي يثبته قوم واستعمال
عندهم لا يقتضي ترك الاحتراز عنه خصوصا في التعريفات الاسمية التي تذكر قبل اثبات
وجود المعرف وقبل الكلام على استحالته بعض ما يدخل فيه وليعلم ان تصور السطح الجوهري
ليس تصور الجسم فانه لم يعلم بقيد لزم ان يكون تصوره تصور الجسم غايته انه يكون مستحيلا
كتصور الجسم الغير المتناهي فان تصوره لجسم مستحيل قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء
كل جسم فهو متناه لكن حد الجسم من حيث هو جسم غير حد الجسم المتناهي من حيث هو متناه
والتناهي يلزم كل جسم بعد ما تقوم بحد الجسمية جسما فلذلك قد نعقل الجسم جسما ولا
نعقل تناهيه ما لم يوضح برهان او يتضح العوارض المطلوبة للموضوعات في البراهين قوله
لا اذا انه بالاخرة الخ هذا الا اذا اتا لانه اذا انتهى القسمة يلزم وجود الجزء كما ذكره السيد
قدس سره في شرح المواقف فيرد عليه انه انما يجب انتهاء القسمة الفعلية والوهمية قبل

القسمة

القسمة الفرضية فلا يلزم وجود ما لم ينقسم اصلا لا في الخارج ولا في الوهم بل اللازم
منه وجود ما لا ينقسم اصلا في العقل على الوجه الكلي ولا محذور فيه كيف ولو لم يكن
موجودة لا في الوهم على الوجه الجزئي ولا في العقل على الوجه الكلي لم يكن الحكم عليه وانا
لانه يلزم منه تركب الجسم من تلك الاجزاء وهما فالدليل الدال على امتناع تركيبه منها لم
التركيب الخارجي والوهمي بل وجود تلك الاجزاء في الوهم فتح كما ذكره في حواشي شرح حكمة
العين وفيه انه انما يلزم التركيب الوهمي منها لو لم ينته القسمة الوهمية قبل الفرضية
اما لو انتهت قبلها فيكون الجسم في الوهم مركبا من اجزاء لا تتجزى وهما متجزية بحسب
الفرض العقلي لا من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا كما زعم انما يلزم تركبه مما لا يتجزى اصلا
بحسب الفرض العقلي ايضا وكلا ان الدليل على استحالته تم اذ لا يلزم منه الا وجود تلك
الاجزاء في العقل على الوجه الكلي ثم اقول الاولى ان يقال انما يمكن للتقسيم الوهمي والفرضي الى اقسام
لو فرضت موجودة فانا لعقد نحصل من تلك الاقسام مقدار يساوي ذلك المنقسم
وذلك ضروري اذا تمهد ذلك فلما بطل تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى على
تقدير وجودها بطل انحلاله اليها لما عرفت من انه لا ينحل الا الى اقسام يحصل من مجموعها
ما يساوي ذلك المنحل ويمكن توجيه الاداء على هذا الوجه فان قلت فيلزم امتناع
انقسام الجسم الى ما لا يتناهى اذ لو كانت تلك الاقسام موجودة والفت يحصل منها
مقدار غير متناه ضرورة مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناهية قلنا قالوا
معنى قبول الجسم الانقسام الى اجزاء غير متناهية لا يصل الى حد لا يقبل القسمة بعده

وانّ قول المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناهيا
بالضرورة امّا اذا كانت متناقصة فلا الا يرى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير
المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها
الّا الذراع والجسم انّما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة على انّ الاولى
انّا فرض انقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية ممتنع بالبديهة فضلا عن المتزايدة
وسيجئ لهذا تفصيل فان قلت فمن يرد على الحكماء المحذور الذي يرد على النظام التوالي هما
الى لزوم لا تناهي المقدار اذ النظام انّما يقول بتألف الجسم من الاجزاء المتناقصة
وما رد على الحكماء الا اخذه بالقوة بالفعل وعلى ما قررتم لا فرق بينهما في ايجاب اللاتناهي
قلت النظام لما اخذ جميع الانقسامات بالفعل لزم ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية
غير منقسمة فورد عليه ما لا يرد عليهم امّا النقض بوجود المؤلف من المتناهي فظ علم
وروده عليهم لانهم لا يقولون بالتأليف اصلا ولا مدخل للزوم اللاتناهي فيه وكذا
التعميم بالتناسب وكذا علم لحوق السريع البطئ لانه مبني على انّ السريع اذا قطع جزءا
فالبطئ لا بد ان يقطع جزءا ايضا والا انقسم الجزء ويمكن ولا يخفى عدم وروده عليهم
اذ عندهم كلما يقطع السريع فالبطئ يقطع اقل منه وامّا امتناع قطع المسافة المتناهية
في زمان متناه فيتراءى انه مشترك اذ لا فرق بين الاجزاء الموجودة بالفعل والقوة
في انّ الحركة يأتي عليها فان ما يأتي في دفعه من الحكماء يأتي في دفعه كما ذكره الشارح
غير مكن سنبين هناك بعون الله تعالى انه يختص وروده بالنظام قوله والّا فاحل

فير

فير طرف الفوقاني الخ هذا توهم ان الطرف انما يقوم بجزء من الامتداد وليس كذلك كيف
ويجري ايضا امتداده ولا اجزاء وليس جزء اولى من جزء بكونه موضوع الطرف بل الاولى
ان يقال الاشارة الى احد الطرفين غير الاشارة الى الآخر فاس احدهما بما ماس الآخر بعينه
ومغايرة الاشارتين يستلزم جواز فرض شيء دون شيء فيه بالبديهة قوله والبديهة
تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما يتحيز بالذات ومال المكان دون غيره فان الاول
يملأ المكان بحجب اطرافه عن التماس فيتميز جهاته بخلاف الثاني ولعتبر ذلك بوقوع
ذلك المتحيز بالذات في الهواء مثلا فانه لا محة يشق انفصاله فيتميز له طرف عن طرف
قوله لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز الخ انما يلزم ذلك لو لم يزد دورات التي
يلي المركز على دورات الابعد بقدر ما يقتضيه نسبة المسافتين والحاصل انهم لما
التزموا التفكيك امكنهم اختيار هذا الشق والقول بزيادة دورات الاقرب على
دورات الابعد ولعلهم انما لم يلتزموا ذلك لانه يستلزم تمام دورة الاقرب دون تمام دورة
الابعد والحس يشهد بخلافه كما يظهر في الفرجار ذي الشعب الثلث وكان التزام ذلك
اخس من التفكيك فلذلك لم يلتزموه قوله للطافة الازمنة التي تقع فيها التفكيك اقول
اذا كان زيادة العظيمة على الصغيرة على نسبة عظيمة كنسبة الالف الى الواحد مثلا لزم
ان يسكن الصغيرة حتى يقطع العظيمة تسعمائة وتسعة وتسعين فيحصل الانفكاك في
هذا القدر من الزمان والسكون في زمان قطع جزء فاين لطافة زمان التفكيك بل
زمان السكون الطف بكثير منه قوله ودعوى عدم الخ وكذا يأتي ان علم الاحساس

بالسكنات لكونها عديمة التميز فانّ السكنات وان كانت عديمة التميز لكن العقل يميز عن الحس
بدركها فهي محسوسة بالعرض ولو صح هذا لزم ان لا تتميز في الحركات شيء عن المتحرك قوله
يبني لو صح الجزء لانتفت الدائرة أه يمكن اجراؤه في المضلعات فانا اذا جعلنا الخط
محيط مثلث او مربع مثلا فاما ان يتلاقى طرفاهما الى الخط التربيعية فيلزم انتفاء
الاشكال المسطحة المستديرة والمستقيمة الاضلاع مطلقا ثم اقول يمكن ان يقرر الدليل
هكذا اما ان يكون بازاء كل جزء من المحاط جزء من المحيط فيلزم مساواتهما في الاجزاء
او يكون بازاء بعض الاجزاء من المحاط اكثر من جزء فيلزم انقسام الجزء وهذا التقرير
لا يختص بالدائرة قوله فانّ الدائرة المحسوسة شكل مضرس أه اي شكل كثير الاضلاع
شبه الدائرة حتى الكثرة اضلاعه وانفراج زواياه بحيث لا يظهر عند الحس كما ان
المسدس والمسبع والمخمس والمربع ايضا يرى من بعيد دائرة وليس المراد بالمضرس هنا
ما لم يتلاق طرفاها بل تلاقت بواطنهما حتى يتشكل ح فانه يرد ح محذور شق الثاني
وهو الانقسام ثم هذا بناء على ما تقرر من اختصاص الدائرة وقد علمت جريانه
مثله في المضلعات فلا ينفعهم نفي الدائرة والقول بانها شكل مضرس بهذا المعنى
قوله فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو اكبر منه وفيه نظر لان لهم ان يمنعوا كون الجزء الواحد
محسوسا فلا يلزمهم هذا المحذور قوله فان الماضي من الحركة موجودة في المضي اعلم
ان الحكماء ذهبوا الى ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها الا في الخيال اي لولا انه انما يتوهم
وجوده اذا وصل المتحرك الى المنتهى ح يكون قد بطلت بالكلية اقول فهذا الكلام

لايطابق

لا يطابق مذهبهم لانها اذا كانت موجودة في المضي والمستقبل لم يصح نفي الوجود
الخارجي عنها مطلقا وحصر وجودها في الخيال لكن الشيخ في الشفاء بعد ما حقق
انها لا ذوات لها قائمة في الاعيان وانما يرتسم في الخيال الحال بهذه الحال وجوّدها
على سبيل وجود الامور الموجودة في المضي وبيّنها بوجه آخر ان الامور الموجودة
في الماضي قد كان لها وجود في آن من المضي كان حاضرا ولا كذلك هذه الحركة ولا يخفى
ما بين اي فيه من التناقض اقول ويدفع التناقض عن كلامه ان مراده ان وجوده في الخيال
على وجود الاشياء في المضي بمعنى انه يرتسم في الخيال على وجود الاشياء استلدماض
لحصوله في الخيال على صفة المضي كما يشهد به الفطرة السليمة لكن بقي الكلام في تحقيق
الامر اذ للقائل ان يقول اذا انتهى الحركة فانما بطلت الحركة في الحال ولا يلزم منه
انتفاؤها مطلقا بل هناك تلك تم بوجودها في المضي كما ذكروه لانا نقول اذا لم يتصف
بالوجود الحاضر لم يتصف بالوجود المضي لان المضي ما كان حاضرا لان الملازمة
فتراد العقل لا يقتضي من ان يكون بعض الاشياء بحيث يكون طرف وجوده نفس الزمان
دون الآن وح يكون اما ماضيا او مستقبلا كالزمان نعم الشيء الذي يكون ظرف وجوده
الآن اذا لم يوجد في آن من الآنات لم يتصف بالوجود اصلا واقول اذا قيل هو موجود
في المضي فلا يخ اما ان يراد ان وجوده ما من بوصف المضي فيكون موجودا ومعلقا
اذ لا معنى المضي الا الانقضاء او يراد ان وجوده كان مقارنا بوصف الحضور ثم زال
الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في آن ما فالا يكون موجودا في

الماضي وتفصيله ان وجوده لو كان مقارنا بوصف المضي فهو متصف في الآن بانه مضى
لزم ان يكون موجودا في الآن وقس على مقارنته الوجود الاستقبال وان كان مقارنا
لوصف الحضور لزم ان يكون له وجود في آن من الآنات وبعبارة اخرى الشيء اذا
استلزم احد الوصفين ولا يجامع وجوده شيئا منهما لم يوجد اصلا والامر كذلك
يستلزم اما الاستقبال والوجود ولا يجامع شيئا منهما فلا يوجد قطعا اما الاستلزام
فظاهر اذ لا حضور له واما انه لا يجمع وجوده شيئا منهما فلانه ماضي الآن وليس بموجود
الآن ومستقبل الآن وليس بموجود الآن قطعا فظهر انه لا وجود له في الخارج اصلا
غاية الامر كما قال بهمنيار في التحصيل ان الوهم يقيس الحركات المنقضية بأناس يجيئون
واحدا بعد واحد منهم فيجتمعون في مكان واحد وليس حال الحركات كذلك .
وح سقط الجواب بان الخ لكن يمكن الجواب بمنع الملازمة ومنع قوله لان الماضي كان
حالا والمستقبل سيصير حالا وقد مر تفصيل المقام بتحقيقه اذ الاجزاء الحاصلة في
امتداد المسافة وان كانت الاجزاء بحسب اجزاء المتحرك ويمكن ان يقال الخ توضيحه
ان النظام توافق الحكماء في قبول الجسم الانقسامات المقدارية الغير المتناهية لا ان تأخذ
تلك الاقسام حاصلة بالفعل فيكون عنده هذه الاجزاء المقدارية الغير المتناهية
لا ان يأخذ تلك الاقسام حاصلة بالفعل فيكون عنده هذه الاجزاء المقدارية المتباينة
في الوضع في الجسم غير متناهية والاجزاء المتداخلة ليست اجزاء مقدارية لاتحادها
في الوضع بحيث يكون الجسم منقسما الخ اي بالانقسام المقداري المستلزم لكون الاجزاء

متباينة في الوضع هكذا ينبغي ان يوجه ليستقيم لان مطلق الانقسام بالفعل لا ينافي
التداخل والانقسام بالفعل هو الاشتمال على الاجزاء الموجودة بالفعل وهو حاصل
مع التداخل كما في انقسام الجسم الى الهيولى والصورة اذ من الجائز الخ فان قلت لما
كان زيادة اضعاف الاجزاء على اضعاف الحجم مع زيادة الاجزاء وكذا المساواة و النقصان
فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء بحكم المصادرة التي وضعها اقليدس
في صدر المقالة الخامسة من كتاب الاصول قلت الذي ذكره اقليدس هناك ان المقادير
المتناسبة هي التي يكون بحيث اذا اخذت اي اضعاف يكن للاول والثالث متساوية
المرات وللثاني والرابع متساوية المرات كانت الاوليان معا اما زائدتين على الاخيرتين
واما ناقصتين منهما واما متساويتين لهما فما ذكرتم انما هو في المقادير واما الاعداد
المتناسبة فقد عرفها في صدر المقالة السابعة بانها هي التي يكون الاول منها للثاني
والثالث للرابع اضعافا متساوية او جزءا واحدا او اجزاء بعينها فتناسب المقادير
الاعداد ولا يحصل بما ذكرتم من كون زيادة اضعاف الاولين مساواتهما ونقصانهما
مقابل لما بين اقليدس في الشكل الخامس من العاشرة ان نسبة كل مقدار الى مقدار
يشاركه لنسبة عدد الى عدد بما يؤول الى كون المقدار للمقدار الجزء اذ الجزء الذي للعدد
بالنسبة الى العدد كذلك وهذا ولكن لا يخفى على المتدرب انه قد بين بعض افاضل المهندسين
المصادرة المبني عليها ما بين اقليدس المقادير المتناسبة بما يشمل الاعداد فيتم التناسب
بين المقادير والاعداد بما ذكرنا من الاضعاف فيكون نسبة المقدار الى المقدار

اذ الحق تلك الحال في الاضعاف لنسبة العدد الى العدد على انا نقول لما كانت نسبة عدة
الاجزاء فنسبة عدة يتر لتشاركهما فيما بعدهما واقل الواحد وكلما اسقط الواحد من
عدة الاجزاء انتقص المقدار بما يقتضيه اسقاط جزء منه ونقصان المقدار في قدر
اسقاط الجزء الواحد غير متفاوت اذ لا تفاوت بين الاجزاء في افادة المقدار كما
في العدد باسقاط الواحد منه مرات بلا بد ان يفني المقدار باسقاط جزء واحد منه تلك
المرات بعينها اذ لو لم يفنيا ومرات عدة الواحد عدة الاجزاء المرات عدة ما الجزء
الواحد انه تفاوتت الاجزاء هف وبعبارة اخرى لو فني عدة الاجزاء ولم يفن المقدار من
كان المقدار او بعضه حاصلا بلا بدلت هف واستبان منه انه لو كان المقدار مركبا من
الاجزاء التي لا تتجزى لم يتحقق النسبة الصم دليل آخر على عدم تركبه من الاجزاء التي لا تتجزى
قوله بل يجوز ان يكون فنسبة الجسمي من النسب التي يوجد في المقادير اي النسب الصم وهي
ما يتحقق بين مقدارين لا يكون لهما عاد مشترك فاذا انتقص الاقل الثاني من الاول لا يبقى
مساو له من الثاني واذا انتقص الثالث من الثاني يبقى اقل من الثالث وهكذا الى غير النهاية
اذ المقدار قابل للانقسامات الغير المتناهية فيتصور فيه ذلك بخلاف
الاعداد لضرورة انتهائها الى الواحد من امثلة النسب نسبة قطر المربع الى ضلعه
وذلك لان مربع القطر ضعف مربع الضلع بحكم العروس فيكون نسبة القطر الى الضلع
نسبة يكون بينهما بالتكرير ثم انه ليس في الاعداد نسبة يكون بينهما هو الضعف اذ ليس
بين الواحد والاثنين عدد فافهم ثم انه لما بين انه ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزا

الى

الى الاجزاء يلزم قوله وجب ان يكون الخ اقول فيه بحث لان هذا انما المسئلة ولو ثبت ذلك
لكفى في بطلان مذهبه ولغى باقي المقدمات والصواب ان يقال لما كان المقداران عنده
مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى فلا بد ان يكون لهما عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون
النسبة بينهما عددية فلا يكون اصم وتفصيله ان التفرقة بين المقادير ودون الاعداد
انما هي لوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير واذا كانت المقادير مركبة
من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية اليها فلم يبق الفرق فتأمل قوله ثم اقول بيان
الملازمة الخ يمكن تقرير كلام المص بانه لو كان المكان هو السطح لزم تبدل مكان الطير
الواقف في الريح الهابة لحظة فلحظة مع انا نعلم قطعا انه في مكانه الاول وكذا نعلم تبدل
مكان المنقول من بلد الى بلد في صندوق مع انا نعلم قطعا تبدل مكانه وعلى هذا لا يتوجه الجواب
الذي سيورده بل الجواب ح منع بطلان اللازمين واستناد الحكم الى بديهة الوهم
قوله واجيب عن الاول بان الخ فيه بحث لان الطير المفروض بحيث لو فرض عليه ان له حالة سكون
بين الاين الذي هو المبدأ والاين الذي هو المنتهى بحيث لو فرض كل آن حالة مغايرة للآنين
اللذين في الآن السابق واللاحق تلك الحالة لو لم يجعل من افراد الحركة لزم اختلال بعض
قواعدهم كقولهم ان الزمان مقدار الحركة اذ ح يمكن ان يكون مقدار تلك الحالة التي
ليست بحركة على هذا ولعل الاوفق بالقواعد ان يجاب بان تلك الحالة داخلة في الحركة و
يمنع سكونه لان العرف العام يفهم من اطلاق المتحرك على الشيء منشأ الحركة فلذلك
لا يطلق المتحرك على العرف على الطير المذكور فنفي الحركة بحسب العرف لخص من معناه

بحسب الاصطلاح والمتوهم الطبيعي بديهة هو المعنى العرفي لا المعنى الاصطلاحي فتأمل
قوله لكن اذ قيل اذ قيل يلزم ان يكون الخ المعلوم بالضرورة في الصورتين انهما متحركان
واما فيما هو مكانهما بالحقيقة فلا نعم اهل العرف يطلقون عليهما المتحرك في المكان لان
المكان عندهم اعم من الحقيقي وغيره كالسوق والبلد بالنسبة الى زيد مثلا وبالجملة لا سفسطة
في نفي الحركة في المكان الحقيقي ههنا غاية انه يلزم ثبوت حركتهما اما في الوضع او بالنسبة
الى الامور الخارجة او في المكان العرفي كالدار والبلد والقائلون بالسطح لا ينكرونه
ولا يلزمهم انكاره قوله قال لو انا نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه الخ الشيخ ومن
تبعه منهم لم يقولوا كذلك بل قالوا ان كل جسم لو خلي وطبعه فهو في حيز والحيز عندهم
اعم من المكان ووضع الترتيب كما نقلنا من الشفاء والنجاة وانما قالوا بان الاجسام المتمكنة
لها مكان طبيعي لا لجميع الاجسام قوله منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي يخرج عنه الحجر
المعلوم بالضرورة انه لم يبطل بالكلية بمعنى انه نفي بالقوة لبقاء قابله وهو الحجر واتحاده
الضرورة في بقائه بالفعل ثم قوله ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا
الخ سيجيء في بحث وجود الجهة ما يتعلق بتحقيق هذا المقام قوله واذا كان المكان هو السطح
لا يكونان متساويين الخ لا حاجة الى هذا البيان فان علم مساواة السطح للبعد الممتد
في الجهات من اجلى الضروريات بل ليس لشيء من المقادير الغير المتجانسة نسبة مقدارية
اصلا كما علم من صدر المقالة الخامسة من كتاب الاصول على ان فيما ذكره وضع غير السبب مكان
السبب فتدبر قوله والمكان اعني السطح الباطن بحاله الخ هذا تمام فان الزق ينقبض تارة

فينتقض

فينتقض السطح ويتحدد اخرى فيزيد السطح وكيف يتوهم كون السطح بحاله مع تبدل
الشكل فان داخل الزق حين كونه مملوا على هيئة محيط اسطوانة مستديرة اكبر
منه حين صب منه بعض على هيئة ما بانها لها كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قوله وقد
يلغ هذه الوجوه الخ اجمل الشارح تحقيق معنى الملا الجهاء عن كل الوجهين الاولين
لان المساواة التي هي مقدار الوجه الاول انما بينها الخصم بكون المتمكن مالئا الخ قوله
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم امكان مقاومة الخ يعلم من الشفاء ان المعاوقة قد يكون
من قوة الميل والكاسر قد يكون مثلا محرقا وقد يكون غيره كالبرودة العارضة
للخفيف والحرارة العارضة للثقيل وقد يكون بالجذبات سكونات متتابعة يحدث
من المقاوم لا يحس بافرادها وتحس بمجموعها فيستحيل ان ذلك بطوء ولا يخفى انه لا
يتوقف الدليل على كون المعاوق الضعيف مثلا اذ يمكن فرض ذلك المعاوق شيئا
لم يقم على قاعدة الشيخ ومع تعرض الحركة السائرة في الخلاء وسياق الدليل الا انه يجري ايضا
مع امكان برودة او حرارة يكون معاوقتها بالنسبة الى معاوقة الملاء على نسبة
زمان الخلاء الى زمان الملاء واما المسكن وان كان ذلك التوقف ضعيفا جدا لا انه
شبهة في جلاء انه يسكن الجسم المتحرك اما بارادته او بارادة قاسر مثلا اي قدر من
الزمان لكن في ان الزمان الذي بازاء ذلك المعاوق مغاير لزمان الحركة فلا مدخل
لهذا المعاوق في تحديد زمان الحركة ومع ذلك يظهر جدا ان مجموع زمان حركة ذي المعاوق
الضعيف الذي هو المسكن مع زمان سكناته زائد على زمان الحركة بلا معاوق بقليل

ويتبدل
فيحدث
مثلا

زمان السكنات بخلاف ما اذا كان المعاوق ملأ مثلا فانه لا يقع ح قطعة من الزمان
بازاء الحركة وقطعة بازاء المعاوق بل نفس المعاوق تعين زمان الحركة وتخصصه
فلا يمكن استناد قدر معين من الزمان الى الحركة وقدر آخر الى المعاوق والحاصل ان
المعاوق المسكن يقطع الحركة ولا يجدد زمانا لها هذا وقد ذكر الشيخ في الشفاء ان هذا
البرهان لا يتوقف على امكان وجود المعاوق بالنسبة المذكورة لانا نقول ان زمان
الحركة في الخلاء يكون مساويا لزمان حركة في معاوقة ما لو كانت موجودة وهذه مقدمة
صادقة بينا صدقها وكل حركة في الخلاء فهي حركة في عدم معاوقة وهذه المقدمة
ايضا صادقة وكل حركة في الخلاء فهي حركة في عدم معاوقة فليست مساوية لحركة
في معاوقة على نسبة ما لو كانت موجودة فيلزم منهما من الاولى ان لا شيء من الحركات
في الخلاء الحركة في الخلاء انتهى وتفصيله انه ههنا قياسين ينتج احدهما ان كل حركة
في الخلاء فهي مساوية الزمان للحركة المفروضة وثانيهما ان لا شيء من الحركة في الخلاء
بمساوية الزمان للحركة المفروضة فاذا ضم النتيجة الاولى الى النتيجة الثانية صار
قياسا على هيئة الضرب الاول من الشكل الثاني وانتج لا شيء من الحركة في الخلاء بحركة
في الخلاء وهذا مح وذلك انما يلزم من تحقق الخلاء ولا دخل في ذلك للحركة المفروضة
والمعاوقة المفروضة فيها اذ على تقدير استحالتهما يتم الدليل الا يرى انا لو صرحنا باستحالة
وجود المعاوق بالنسبة المذكورة لتم المقصود مثلا نقول لو تحقق الخلاء لكان الحركة فيه
مساوية الزمان لزمان الحركة المستحيلة لكن ذلك التالي مح فظهر من هذا التقريب

ان لا توقف للبرهان على امكان الحركة المفروضة والمعاوقة المفروضة فيها بل على
امكان الحركة في الملأ الغليظ ايضا فتأمل قوله فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة الخ فقد علم
جوابه مما فصلناه آنفا قوله وح يقوم الاحتمال المذكور لا يظهر وجه لفظ المذكور
فان الاحتمال المذكور هو ان لا يوجد قوامان على نسبة زمانيه الا انه لا يوجد معاوقين
على نسبتهما قوله فان الاولى من النسب المقدارية الخ الظاهر ان يقول بان يكون الاولى
الخ فان كون الثانية من النسب العددية غير ظ فلا ينبغي سوقه مساق الامر المقرر
قوله لا يخ اما ان يمكن قوام الحركة بلا تلك المعاوقة فيستحيل في الواقع لكنه يمكن على
تقدير وقوع الخلاء ولا يلزم منه بطلان الاستدلال اذ لا يلزم من الاعتراف بان الحركة
بلا تلك معاوقة الملاء غير ممكن الوقوع في الزمان بحسب الواقع الاعتراف بكونه غير
ممكن الوقوع فيه على تقدير تحقق الخلاء وحاصل البرهان لو امكن الخلاء لامكن الحركة
فيه ولا محالة يكون في زمان وهلم جرا الى اخر الدليل ثم ان ههنا شبهة لا يختص بهذا
الموضع بل يجري في كل قياس خلفي اثبت به امتناع شيء لاستلزام وقوعه محالا وهي انه لما
جاز استلزام الممكن للمحال الذاتي كعدم العقل الاول المستلزم لعدم الواجب تعالى
عن ذلك فلا يتم ذلك الاستدلال لجواز ان يكون الخلاء مثلا ممكنا مع انه يلزم من وقوعه
مح لذاته ومحلها مبني على تمهيد مقدمة هي ان الامتناع الذاتي قد يراد به ضرورة العدم
الناشئة عن ذات الموصوف كما في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد به
استلزام الذات للعدم سواء كان منشأ الاستلزام نفس الذات او غيره كما ان الضرورة

الذاتية قد يراد به استلزام الذات للوجود مطلقا سواء كان منشأ الاستلزام الذات
اولا وقد يراد به الاستلزام الذى منشاؤه الذات والمعنى الثانى اخص من الدوام
الذاتى والاول حينئذ اذ تقرر ذلك فنقول القياس المذكور وامثاله انما يثبت به
الامتناع الذاتى بالمعنى الاعم المساوى للدوام السلب بحسب الذات لا الاخص فانه
انما يثبت اذا ثبت كون الذات منشأ الضرورة السلب فلا هذا الدليل انما يدل على
ان اتصاف الخلاء بالعدم ضرورى ضرورة مطلقة غير مقيدة بوصف معين او
بوقت معين واما كون ماهية الخلاء مقتضية لتلك الضرورة فلا يثبت بمجرد ذلك
بل نعمم مثل ان يقال الخلاء يستلزم لذاته امكان وقوع الحركة فيه والحركة فيه
لا يمكن ان يكون فى زمان فالخلاء يستلزم لذاته امكان حركة لا يمكن ان يكون فى
زمان والحركة التى لا يمكن ان يكون فى زمان ممتنع لذاته فالخلاء المستلزم له لذاته
ممتنع لذاته ثم لو منع مانع استلزام الخلاء مطلقا لامكان الحركة فيه لئلا يتم اصل
الدليل او منع استلزامه له بحسب ذاته لئلا يتم التعميم بان يقول لا نسلم ان الخلاء
على تقدير وقوعه يجوز وقوع الحركة فيه لجواز ان يكون كونه ملاء شرطا لوقوع الحركة
فيستحيل تحققها بدونه وان امكن تحقق الخلاء ولئن سلمنا انه يجوز وقوع
الحركة فيه فلا نسلم استلزامه له لذاته كان الجواب عنه اما بان يقال انما يبطل هيهنا خلو
الامر المسمى بالمكان مع بقاء امارات المكان فيه كما هو مذهب القائلين بالخلاء اما لو
التزم ملتزم انه على تقدير الخلو ينسلخ عن امارات المكان فلا كلام لنا معه ويحتمل ثم

الدليل على امتناع الخلو مطلقا او بان يقال ان مكان وقوع الحركة فى المكان على تقدير
خلوه ضرورى بحكم انه لو كان خلو المكان ممكنا لكان الحركة فيه اسهل فتامل فيه
قوله وهو الطبيعة او النفس اه فى شرح الاشارات بدل الطبيعى الطباعى وهو الاولى
لان الميل النفسانى لا يسمى طبيعيا بحسب المشهور بل طباعيا فان الطباع اعم
من الطبيعة قوله والحاصل ان المص يخص الدليل باحدى الحركتين الخ انما خص بهما
لان الحركة الارادية على ما تقرر فى المقدمة الممتدة يمكن ان يحدد النفس حالها من
السرعة والبطؤ فاذا فرضت تلك الحركة بدون المعاوق فقضت زمانا معينا
ويزيد الزمان عليه بحسب المعاوق فلا يلزم محذور اقول وهذا انما يتم اذا علل
عدم تحديد القاسر للزمان بمثل ما علل به فى الطبيعة اعنى انه انما يقتضى بالذات
الحصول فى المكان لكن لما كان خارجا عن المكان والحصول فيه لا يكون الا بالحركة فهو
لا يقتضى الحركة الا باقتضائه الحصول فى المكان فلولا المعاوقة لكانت الحركة واقعة
لا فى زمان لو امكن كما فى المحاكات اما لو علل انه لا تفاوت فى القاسر لان المفروض تحريكه
بقوة واحدة كما ذكره المص فلا فرق بينها وبين الارادية لانا نفرض الميل النفسانى
متحدا فى الحركات الثلث فلا يقع بسببه تفاوت كما ذكر فى القسرية بعينه ثم شبهه
على ذى مسكة ان الحركة القسرية التى مبداها قاسر ذو ارادة فى حكم الارادية وانه
لا دلالة فى التخصيص بالحركتين على جواز الاستدلال بجميع افرادهما فلا خلل فى تصحيح
هذا الوجه فتامل قوله فنعم ان قول المعترض الخ ليس كذلك بل غرضه انه لو كانت الحركة

ويزيد بالجسب المعاوق

لذاتها مقتضية لحد معين من الزمان يلزم ان يتعين للحركة زمان مع قطع النظر عن الحد
الذي هي عليه من السرعة والبطوء في زمان معين كانت مع حد من السرعة والبطوء كان
ذلك الزمان بازاء ذلك الحد فقوله ثم الحركة بنفسها يقتضي قدرا معينا من الزمان
كلام خال عن التحصيل لان كل قدر معين فرض للحركة فهو بازاء حد معين من السرعة
والبطوء اذ لو كانت الحركة اسرع منها او ابطأ تفاوت قدر الزمان ضرورة و تحقيق
المقام ان الحركة انما تتشخص بمداخلة ما يقتضي كونها على حد معين من السرعة و
البطوء فكل ما له دخل في ذلك التعين فله دخل في تشخصها ولا شك ان المعاوقة مما له
مدخل في ذلك فلا تتشخص الحركة بدونها فلا يكون طبيعة الحركة مقتضية لزمان معين
بدون مداخلة المعاوق فان الحركة مع قطع النظر عن المشخص ليس الا طبيعة الحركة فلا
يقتضي الا الزمان المطلق قوله والعجب انه الخ قد تبين مما قررنا انه لا يتم بيان الدليل
اذ لا يلزم من امتناع وقوع الحركة في الخلاء في زمان بحسب الواقع امتناعه على تقدير وقوع
الخلاء وان منشأ توهم الشارح عدم الفرق بين الممكن بحسب الواقع والممكن على تقدير
وقوع امر بعد ذلك ينعكس العجب قوله فذلك مطلوب المعترض الخ اقول نفي كون
التفاوت في ازمنة الحركات المفروضة مستندا الى القاسر بمعنى كونه مستقلا في تحديد بل
الزمان لا يستلزم ان يكون القاسر مقتضيا لقدر معين من الزمان محفوظ في الحركات
الثلث حتى يكون مطلوب المعترض اذ يجوز ان يكون ذلك لاحتياج الحركة الى ما ينضم
الى القاسر والطبيعة المشتركة فيكون المجموع محددا من غير ان يقتضي القاسر قدرا معينا

من الزمان وما في الاصول المنقحة قدر آخر ولو قيل بدله قولنا فذلك مطلوب المعترض
فذلك لا يستلزم المطلوب لجواز ان يكون القاسر مقتضيا لقدر من الزمان والمعاوق
لقدر آخر لانه عليه لم يرد عليه ذلك وكان الجواب بما عرفت من ان كل ما له مدخل في
تعيين الحد المعين من السرعة والبطوء فله مدخل في تشخصها والمعاوقة مما له مدخل فيه
فهو جزء من مشخصها فلا يكون بدون اعتبار المعاوق مقتضيا لقدر معين من الزمان
حتى يقتضي المعاوق قدرا آخر فان جميع المشخصات انما يفيد تشخصا واحدا اقول
ومنهنا بحث وهو ان نسبة زمان الحركة الى زمان حركة اخرى كنسبة مجموع معاوقات
احديهما الى مجموع معاوقات الاخرى لا كنسبة فضل المعاوق في احديهما على معاوق
الاخرى الى فضل معاوق الثانية على معاوقتها ولو كان كذلك لزم ان لا ينحصر علة المعاوقات
في حد ما فانا كلما فرضنا اشتراك الحركات الثلث في المعاوقات بخصوصها ثم فرضنا
ان احديها خالية عن معاوق زائد والاخرى مقارنة لمعاوق آخر على حد من القوة
والضعف والثالثة مقارنة لمعاوق ضعيف نسبته الى المعاوق الاول كنسبة زمان
الحركة الاولى الى زمان الثانية والتقدير ان نسبة الحركة الى زمان حركة اخرى نسبة
فضل المعاوق الى فضل المعاوق لزم الخلف وهو ان يكون زمان ذي المعاوق
الزائد مثل زمان ذي المعاوق الزائد الضعيف واذا تقرر هذا فنقول اذا فرضنا
الحركة القسرية في الخلاء تارة وفي الملاء الغليظ تارة وفي الرقيق الموصوف اخرى
فلا نتج انا ان نفرض تلك الحركة بدون الميل الطبيعي المعاوق وعرفان كان بدونه

فنقول الح انما لزم من فرض الحركة القسرية بدون المعاوق الطبيعي وقد اعترفتم
باستحالته فلا يتم دعويكم ان الح انما يلزم من الحركة في الخلاء وان فرض مع المعاوق
الطبيعي فنقول المعاوق الطبيعي متحد في الحركات الثلث وقد انضم اليه في الملاء الرقيق
معاوق على نسبة زمان الخلاء الى الغليظ فلا يكون نسبة مجموع المعاوقين فيه الى
مجموع معاوقي الملاء الغليظ نسبة زمان الخلاء الى زمان ملأ الغليظ مثلا اذا
فرضنا زمان الحركة في الخلاء ثلث زمان الملاء الغليظ وفرضنا قوام الملاء الرقيق
ثلث قوام الغليظ والمعاوق الطبيعي مساويا لمعاوق الملاء الغليظ يكون نسبة مجموع
معاوقي الرقيق الى مجموع معاوقي الغليظ نسبة واحد وثلث الى اثنين فيكون زمان
الرقيق بالقياس الى زمان الغليظ على هذه النسبة فلا يلزم المحذور لا يقال بفرض
مطلق الحركة القسرية بدون التعرض لوجود المعاوق الطبيعي وعدمه لانا نقول هي
في الواقع لا تخلو عن مقارنة المعاوق او عدمها وعلى التقديرين لا يتم البرهان كما فصلناه
او نقول مطلق الحركة القسرية انما يمكن بوجوده مع المعاوق الطبيعي فلا يتم الدليل كما
لا يتم اذا اعتبر بعده كما قررناه قوله وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات الخ
على هذا الوجه ايضا يأتي ما ذكره في الوجه الاول وهو ان يكون القاسر مقتضيا
لقدر من الزمان محفوظ في جميع الحركات القسرية ثم يزيد الزمان بسبب المعاوق
ويتفاوت بحسب تفاوته ويمكن ان يقرر مراده بقوله وهو ظاهر البطلان بطلانه بحسب ذاته
وبحسب استلزام المط معا فيدخل ما ذكره في مفهوم كلامه او يقرر ان اراد بعدم التفاوت

في القاسر

في القاسر انه لا تفاوت تاثير القاسر اصلا ولو كان معتبرا مع تفاوته من المعاوقات
المتفاوتة حتى يكون اثر القاسر مع المعاوق كاثره بدون المعاوق فنقول قوله وكذا
الكلام في قوله الخ يعني ان اراد ان القابل في الحركات الثلث غير متفاوت فلو كان هو
المحدد لزمان الحركة لم يختلف بل كان ما يقتضيه محفوظا في الصور الثلث فذلك
هو مقصد المعترض وان اراد انه لا يتفاوت زمان الحركة بسبب القابل اصلا فذلك
ظاهر البطلان وما سبق كلامنا على كلامه هنا ان يختار منهما فتذكر قوله وذلك لان
هو الميل الخ توجيه انا سلمنا ان القاسر لا يحدد الحركات الثلث لاتحاده فيها لكن
لم لا يجوز ان يكون المحدد لها هو الميل فانه يتفاوت فيها ضرورة ان الميل الحاصل في
القسر بدون المعاوق يكون اشد من الحاصل مع المعاوق والحاصل مع المعاوق
الضعيف اشد من الحاصل مع المعاوق القوي وعلى هذا التوجيه لا يتوجه ان يقال
ننقل الكلام الى ما يحدد الميل اذ لا بد من اختلافه ضرورة امتناع استناد الميول المختلفة
الى القاسر المتحد من غير ضم امر مختلف لانا نقول القاسر بدون المعاوق يقتضي حدا
من الميل ومع المعاوق حدا آخر كما فصلناه ولا يندفع ذلك الا بان يثبت ان القوة
القسرية بدون المعاوق يقتضي حدا معينا من الميل كما نقلناه عن صاحب المحاكمات
واقول فيه بحث لانا لا نسلم ان الميل الحاصل من ضعف القوة اضعف من الحاصل من
كلها مع قطع النظر عن وجود المعاوق وعدمه واذا كان نقصان القوة موجبا لنقصان
ضعفه والميل المعاوق ايضا كذلك فاما الثاني يوجب تحديد الميل دون الاول

مع اشتراكهما في التاثير الذي اوجب كون النقصان الذي يوجبه المعاوق يقتضي
التحديد والذي يوجبه نقصان القوة لا يقتضيه وهل هذا الا تحكم وايضا اذا لم يكن
اذا لم يكن القوة الطبيعية مقتضية لحد معين من الميل ولا القوة القسرية كذلك
فكيف يحصل من تعاوقهما ميل محدد والحاصل ان المعاوق الذي يجعلونه محددا انما
يكسر من قوة الميل ويضعف القوة الطبيعية والقسرية في ذاتهما لصغر الجسم وانتفاش
او تخلخله او غير ذلك ايضا يوجب انكسار قوة الميل فان ادعوا ان القوة طبيعية كانت
او قسرية مع تلك الصفات الموجبة لضعف الميل لا يكفي في تحديد الميل بناء على ان
الطبيعية والقاسر مع ضعف مثلهما انما يقتضيان الحصول في المكان على اقصر ما يمكن
فليكن مع المعاوق الذي يثبتونه ايضا كذلك لان الميل المتحصل بذلك المعاوق ميل طبيعي
او قسري حدث فيه ضعف بسبب تلك المعاوق فهلا قالوا ان ذلك الميل انما يقتضي
الحصول في الحيز في اقصر ما يمكن فلا يتعين به الزمان على نحو ما يقولون به في تلك
الصفات وبالجملة فعليهم بيان الفرق بين الصورتين وهذا المقام لغموضه حقيق
بتامل دقيق عسى الله تعالى ان ياتي بالفتح او امر من عنده انه ولي التوفيق قوله وهذا الكلام
صريح الخ لا منافاة بين هذا وبين ما ذكره ههنا انه لا معنى لتحديد الحركة الا ان المحدد
يقتضي ميلا محدودا يترتب عليه حد معين من السرعة والبطوء فيترتب عليه تعيين
زمان الحركة فمعنى قوله القاسر لا يحدد الحركة انه لا يقتضي ميلا معينا يترتب عليه
حد من السرعة والبطوء فلا بد من امر ينضم اليه فيحصل مع تلك المقدمة كما ذكرنا

الفا قوله لا يجوز ان يكون امرا الخ لا يتحقق يفرض انتفاء معاوق آخر ليظهر لزوم المحدد
لانا نقول لا يجوز ان يكون خلو الحركة عن جميع المعاوقات الخارجية مستحيلا مع امكان
الخلو عن كل واحد واحد منها فانه لا يتوهم انه يرجع الى ما سيذكره من احد المعاوقين
كاف لان ذلك منع ثبوت المعاوق الخارجي او الداخلي بعينه وهذا منع ثبوت المعاوق
الخارجي المخصوص ثم لا يخفى ان مرتبة المنع الذي بعد هذا سابق على مرتبته لان حاصل
ما بعده منع الاحتياج الى مطلق المعاوق الخارجي وحاصل هذا منع الاحتياج الى
الخارجي الخاص الذي هو تمام ما في المسافة ولا يتاتى بعد تسليم الاحتياج الى الخارجي
الخاص منع الاحتياج الى مطلق الخارجي وكذا مرتبة قوله سلمنا ذلك لكن يقول لاحد المعاوقين
الخ سابق على هذا المنع اذ محصله منع ثبوت المعاوق الخارجي بعينه او الداخلي بعينه
وهذا المنع منع اثبات المعاوق الخارجي الخاص فترتيب البحث يقتضي ان يقول
لا نسلم ان ذلك الامر يجب ان يكون معاوقا للمتحرك ولئن سلمناه فلا نسلم انه يجب ان يكون
تمام ما في المسافة لجواز ان يكون خارجا كالمغناطيس في الصورة المذكورة قوله
سلمناه لكن نقول الخ تحريره ان هذا البرهان ان اجري في ابطال الخلاء فنقول
الحركة في الخلاء اما ان يفرض بدون المعاوق مطلقا او مع معاوق ما وعلى الاول
فنقول الخ انما الزم من الحركة بدون المعاوق مطلقا وعلى الثاني فنقول في ذلك المعاوق
محدد زمانا معينا هو زمان الحركة في الخلاء لانتفاء معاوق آخر فيه بين زمان
الحركتين بما يقتضيه المعاوق الزائد والحاصل انه لا يجوز ان يكون خلو الحركة مطلق

مطلق المعاوق مع ان الاعم المعاوق الذاتى بخصوصه والمعاوق الطبيعى بخصوصه فلا
يتم الدليل على ابطال الخلاء ولا على اثبات الميل الطبيعى فان الحركة اذا وقعت فى الخلاء
يكون مع معاوق سوى قوام المسافة واذا وقعت بلا قوة المعاوق الداخلى يكون مع
معاوق من القوام مثلا فلا يتم واحد من الدليلين **قوله** لكن هذا المنع فى التحقيق
منع الخ ان يحصل هذا المنع انه يجوز ان يحدد الميل الطبيعى قدرا من الزمان محفوظا
فى الصور الثلث ويكون الزيادة والنقصان فى سبب المعاوقة الخارجية فلا يلزم
المحذور ويحصل المنع المتوجه الى قوله وكذلك القابل لا تفاوت فيه انه يجوز ان
يكون الزمان المستند الى القابل محفوظا فى الصور الثلث والزيادة بسبب المعاوق
ولا شك ان تحديد القابل انما يكون بما فيه من الميل الطبيعى فالمنعان متحدان فى
المال **قوله** فان كلام المعترض انما هو فى الحركة المخصوصة الخ يعنى ان مقصوده ان
الحركة فى المسافة المعينة يقتضى زمانا معينا مع قطع النظر عن المعاوق فلا يرد عليه
ما ذكر **قوله** مع ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان تلك الحركة الخ فيه نظر لان الافراد
الوهمية متحدة فى الماهية مع الكل فلو كانت ماهية الحركة مقتضية لقدر معين من الزمان
كان ذلك القدر محفوظا فى كل فرد منها لاشتماله على الماهية فلا يقع شىء من افرادها
فى اقل منه لا يقال معنى كون ماهية الحركة مقتضية لقدر معين من الزمان انه لا يمكن
ان يقع شىء من الافراد الموجودة للحركة فى اقل منه ولا ينافى ذلك وقوع الجزء الوهمى فى
اقل منه لانا نقول الحركة ينقسم الى اجزاء ولو فرض انقطاعها عند كل واحد من تلك الاجزاء

كانت

كانت فرد مستقلا بالوجود فاذا كان كل فرد موجود من الحركة مقتضيا لقدر معين
من الزمان لم يكن الحركة الواقعة فى اقل منه كذلك اذ على تقدير انقطاع الحركة عند ذلك
الجزء لا يكون ذلك الجزء فرد مستقلا من الحركة فتامل **قوله** فكيف يقع الحركة المحققة فى
جزء وهمى الخ فيه بحث لان الزمان متصل واحد فلا يقع شىء من الحركات المحققة الا فى
جزء وهمى منه اذ لا جزء له بالفعل اصلا **قوله** والتبدل فى وجهى الفوق والسفل الخ فان قلت
على هذا التقدير ايضا لا يتبدل لان الفوق محيط والسفل مركز وخروج المحدد عن
مكانه لا يستلزم تبدل المحيط بمركز قلت على هذا الفرض ينتقل النقطة التى كانت سفلا
الى محل المحيط وينتقل المحيط الى محل تلك النقطة وذلك هو المراد بالتبدل **قوله** فانها
مقصودة بالحركة والاشارة الخ فيه بحث لان الاشارة الحسية قد يقع الى المعدوم
كالنقطة التى هى منتصف الخط وانتهى جهة السفل وهى نقطة المركز ليست موجودة
بالفعل اذ النقطة لا يوجد الا نهاية على ما تقرر عندهم والجواب ان الاشارة الحسية
لا يقع الا على الموجود بذاته او الى ما يفرض فى وجود بذاته كالاجزاء التحليلية و
النهايات الفرضية والمراد بالوجود المذكور فى الدليل والدعوى منهما ما يشمل
القسمين ويكفيهم من وجود الجهة هذا القدر **قوله** وقد عرفت بما قررنا الخ مثل ذلك
لا يسمى فسادا بل هو من قبيل المسامحات فان اهل العرف كثيرا ما يقولون ذلك الجسم
فى جهة الفوق وهذا الجسم فى جهة التحت قال فى المحاكمات واما ذوات الجهات فهى
التى يحصل فى الجهة لا بمعنى الحصول فى حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهى الاجسام الثابتة

الجزء الرابع

قوله وان لم يكن لها الخ وانما لم يكن مطابقا للتحقيق فان كرة الارض جميع اطرافه امتداد آ
فوق والغرض من ذلك بيان منشأ الامر المشهور العامي فتأمل فتأمل قوله فطرفا الامتداد
الطول آه هذا هو بحسب التعارف والشهرة لا بحسب التحقيق لان الطرف المقابل
لما يلي الرأس مطلقا ليس تحت عندي بل هو ذلك الطرف ما يتجاوز المركز وهذا ايضا
في حيز بيان منشأ الامر المشهور الذي ليس بحق قوله فالكثير هي الافلاك لما فيها من الكواكب
توجيهه ان المراد بالاجسام الفلكية الاجسام المنسوبة الى الفلك ان لا بان يكون فردا منه
او حاصلا في فرد منه وقس عليه العنصرية قوله يعني الافلاك التي ليس باجزاء الخ
لقائل ان يقول انما يعتبر في عدم كون الفلك جزء الفلك آخر ان كان المعتبر فيه ان يكون
في نفسه متساوي الثخن موافق المركز لزم ان يكون جوهر القمر فيما تلد فلكين كليين و
ان كان المعتبر ان يكون وجوده مبدأ الحركة محسوسة لزم مع ما ذكر كون خارج المركز
والتداوير باسرها كلية فان حركاتها محسوسة وان اعتبر فيه كونه مبدأ الحركة
محسوسة في بادي النظر انتقض بفلك الثوابت فان حركته انما ادرك بنظر دقيق وان اعتبر
فيه ان يكون حركته محسوسة بانفرادها الا في ضمن حركة كوكب من الكواكب بناء على ان
حركة الخارج والتدوير والممثل انما ليس في ضمن حركة الكواكب فلا يحس بكل منها بانفراده
بل انما يحس بحركة مخصوصة ثم يحلل تلك الحركة الى حركات بحسب ما يحكم العقل تلك الحركة
انما يتركب منها انتقض بفلك الافلاك والممثل لانه لا يحس بحركاتهما الا في ضمن حركة
الكواكب المركبة منها ومن حركاتها الخاصة ويمكن ان يختار الاخير ويدفع النقض بان

المراد

المراد بكونها محسوسة بانفرادها ان يحس بعدة من حركتها على ذلك الوجه فان ثم
اذا نظر الى عدة من حركة الثوابت بالحركة اليومية لم يظهر بل لك النظر الى حركتها
مركبة من تلك الحركة وحركتها الخاصة بل انما يظهر ذلك في اعداد كثيرة من حركتها
اليومية وكذا الحال في ساير الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية حتى جوزهر القمر
وما يليه فلا يحس بعدة من حركتها الا مخلوطا بغيرها اذ لا يحس الا بحركة مخصوصة
من القمر ثم يحلل تلك الحركات في العقل حسب التحقيد لما سمعت آنفا الخ يجوز ان يكون اثنين بان
يفرض الافلاك الخارجة المراكز كلها سوى خارج القمر في ثخن ممثل واحد بحيث لا يتحقق
السطوح التي يثبتونها بين الممثلات كما بين ذلك الممثل وممثل القمر فينحصر الافلاك
الكلية في ذلك الممثل والفلك الكلي للقمر فتأمل قوله لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات الخ
كون جميع ما ذكروه على سبيل الجزم من الافلاك التي اثبتوها لانتظام امر الرجعة والاستقامة
والابعاد المختلفة وغيرها من قبيل النفسات الحدسية كما لا يخفى عن بعد ولعله تنزل عن ذلك
بقوله فيما بعد ولو سلم قوله نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل الخ لو لم يعد تلك الكرة
في عدد الافلاك بناء على ما ذكره من تعلق النفس بالمجموع وعدم تعلقها بتلك الكرة
بانفرادها لزم ان لا يكون فلك الثوابت وكذا الممثلات على الاحتمال الذي اخترعه المصنف
افلاكا لعدم تعلق نفس بكل واحد منها على انفراده وهذا تماما لا قايل به بل الممكن عد الافلاك
الكلية على ما بينه الجمهور من غير نقص في عدد الاجرام الى الثمانية بان يتعلق نفس بمجموع
الافلاك تحركها الحركة الشرقية واخرى بمجموع فلك الثوابت وما تحته تحركها الحركة

الغربية والاخرى مجموع الجوزهر والمائل تحركهما بالحركة الشرقية التي بحسبها انا تقرر هذا
فان قيل انه اسقط حامل عطارد عن العدد بل عدّ مديره فقط فلكا خارج المركز كما انه
اسقط الافلاك التي يحتاج اليها في حل الاشكال لم يعد كل البعد ولكنا لو قيل انه لم يقصد
حصر الافلاك الجزئية في التداوير والخارجة المراكز بل خصهما بالذكر لكونهما الغرض
وازاد بقوله والمجموع اربعة وعشرون مجموع الافلاك التي ذكرناها وهي الكلية و
والتداوير والخارجة المراكز وهذان الوجهان وان كان اشتمالهما على
التعسف ظاهرا الا انهما يدفعان الغلط من المصنف

تمت هذه الحاشية الجليلة الجلالية
المسماة بالحاشية القديمة
على شرح الجديد للتجريد
بعون الله تعالى

